JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

OPERA OMNIA.

ex typis Cistercii

JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA

JUXTA EDITIONEM WADDINGI XII TOMOS CONTINENTEM A PATRIBUS FRANCISCANIS
DE OBSERVANTIA ACCURATE RECOGNITA

TOMUS VIGESIMUS PRIMUS

QUÆSTIONES IN QUARTUM LIBRUM SENTENTIARUM
a distinctione quadragesima nona usque ad quinquagesimam.



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

—

MDCCCXCIV

R. P. F. JOANNIS

DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

QUÆSTIONES

IN LIBRUM QUARTUM SENTENTIARUM

CUM COMMENTARIO R. P. F. ANTONII HIQUÆI HIBERNI.

DISTINCTIO XLIX.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De differentia mansionum in Cœlo et in Inferno.

A. « Post resurrectionem vero, facto universo impletoque judicio, suos fines habebunt civitates duæ : una Christi, alia Diaboli ; una bonorum, altera malorum ; utraque tamen Angelorum et hominum. Istis *voluntas,* illis *facultas* non poterit esse peccandi, vel ulla conditio moriendi ; istis in æterna vita feliciter viventibus ; illis infeliciter in æterna morte sine moriendi potestate durantibus, quoniam utrique sine fine ; sed in beatitudine isti, alius alio præstabilius ; in miseria vero illi, alius alio tolerabilius permanebunt. » Ex his apparet, quod sicut boni differenter glorificabuntur, alii magis, alii minus ; ita et mali differenter in Inferno punientur. Sicut enim *in domo Patris,* id est, in regno cœlesti, *mansiones multæ sunt,* id est, præmiorum differentiæ ; ita et in gehenna diversæ sunt man-

August. in Ench. c. 111.

Joan. 14. 2.

siones, id est, suppliciorum differentiæ. Omnes tamen æternam pœnam patientur, sicut omnes electi eumdem habebunt *denarium*, quem *Paterfamilias dedit omnibus, qui operati sunt in vinea.* Nomine *denarii* aliquid omnibus electis commune intelligitur, scilicet vita æterna, *Deus ipse,* quo omnes fruentur, sed impariter. Nam sicut erit differens clarificatio corporum, ita differens gloria erit animarum. *Stella enim a stella,* id est, electus ab electo, *differt in claritate* mentis et corporis. Alii enim aliis vicinus clariusque Dei speciem contemplabuntur, et ipsa contemplandi differentia diversitas mansionum vocatur. Domus ergo est una, id est, denarius est unus ; sed diversitas est ibi mansionum, id est, differentia claritatis, quia unum est et summum bonum, beatitudo et vita omnium, scilicet Deus ipse. Hoc bono omnes electi perfruentur, sed alii aliis plenius. Perfruentur autem videndo per speciem, non *per speculum in ænigmate. Habere* ergo *vitam,* est *videre vitam,* id est, cognoscere Deum in specie. Unde Veritas ait in Evangelio : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum, esse unum et solum verum Deum;* hoc est *habere vitam* cognoscere te ; non est *ipsa cognitio,* quod tu es, sed per cognitionem *habere bonum,* quod tu es, id est, vita.

Aug. hom. 67. super Joan. Joan. Chrysostomus. Matt. 20. 1. Cor. 15. 41. Mat. 20. 1. Cor. 13. 12. Joan. 17. 3.

Si omnes homines volunt esse beati.

B. Cap. 4.

Solet etiam quæri de beatitudine, utrum eam omnes velint et sciant, quæ sit vera beatitudo? De hoc Augustinus *in* 13. *lib. de Trinit.* ita disserit : « Mirum est, cum capessendæ, retinendæque beatitudinis voluntas una sit omnium, unde tanta existat de ipsa beatitudine rursus diversitas voluntatum ; non quod eam aliquis *nolit,* sed quod non omnes eam *norint.* Si enim eam omnes noscerent, non ab aliis putaretur esse in virtute animi, ab aliis in voluptate corporis, ab aliis atque aliis alibi atque alibi. Quomodo ergo omnes *amant* quod non omnes *sciunt?* Quis potest amare quod nescit, sicut supra disputavi? Cur ergo beatitudo *amatur* ab omnibus, nec tamen *scitur* ab omnibus? An forte sciunt omnes, *quæ* ipsa sit, sed non omnes sciunt, *ubi* sit, et inde contentio est? An forte falsum est, quod pro vero posuimus, beate vivere omnes homines *velle?* Si enim beate vivere est, verbi gratia, secundum animi virtutem vivere; quomodo beate vivere vult qui hoc non vult? Nonne verius dixerimus : Homo ille non vult *beate vivere,* quia non vult *secundum virtutem vivere,* quod solum est *beate vivere?* Non igitur omnes *beate vivere* volunt, imo pauci hoc volunt, si non est *beate vivere,* nisi *secundum virtutem animi vivere,* quod multi nolunt. Itane falsum erit, unde nec ipse Cicero dubitavit? Ait enim : Beati certe omnes esse volumus. Absit, ut hoc falsum esse dicamus. Quid ergo? An dicendum est, etiam si nihil sit aliud *beate vivere,* quam *secundum virtutem animi vivere,* tamen et qui *hoc* non vult *beate vivere* vult? Nimis quidem hoc videtur absurdum. Tale enim est, ac si dicamus : qui non vult beate vivere, beate

Ibi paulo post. Cicero in Hortensio.

vult vivere. Istam repugnantiam quis audiat? quis ferat? Et tamen ad hanc contrudit necessitas. Si omnes *beate vivere velle* verum est, et non omnes *volunt sic vivere*, quomodo solum vivitur beate? An illud
Ibid. c. 1. in princ. ab his angustiis poterit nos eruere, si dicamus, nihil esse *beate vivere* nisi *vivere secundum delectationem suam;* et ideo falsum non esse, quod omnes beate vivere velint, quia omnes ita volunt, ut quemque delectat. Sed id quidem falsum est. Velle enim quod non deceat est esse miserrimum. Nec tam miserum est *non adipisci* quod velis, quam *adipisci velle* quod non oporteat. Quis ita cæcus sit, ut dicat aliquem ideo beatum, quia vivit, ut vult, cum profecto, etsi miser esset, minus tamen esset, si nihil eorum quæ perperam voluisset, habere potuisset. Mala enim voluntate vel sola *miser* quisque efficitur, sed *miserior,* cum desiderium malæ voluntatis impletur. Quapropter, quoniam verum est, quod omnes homines esse beati velint idque ardentissimo amore appetant, et propter hoc cætera quæcumque appetant; nec quisquam potest amare, quod omnino, *quid* vel *quale* sit, nescit, nec potest nescire, quid sit quod se velle scit; sequitur, ut omnes beatam vitam sciant. Omnes autem beati habent quod volunt, quamvis non omnes qui habent quod volunt, continuo sint beati. Continuo autem miseri sunt qui vel non habent quod volunt, vel id habent quod non recte volunt. Beatus igitur non est, nisi qui et habet omnia quæ vult, et nihil vult male. Ille quippe beate vivit, qui vivit, ut vult, nec male aliquid vult. Cum igitur ex his duobus constet beata vita, licet in malis sit aliquis bonus, non tamen, nisi finitis omnibus malis, est beatus. Cum vero ex hac vita qui in his miseriis fidelis et bonus est, venerit ad beatam; tunc erit vere, quod nunc nullo modo esse potest, ut sic homo vivat, quomodo vult. Non enim ibi volet male vivere, aut volet aliquid, quod deerit, aut deerit aliquid, quod voluerit. Quidquid amabitur aderit, nec desiderabitur quod non aderit. Omne quod ibi erit, bonum erit, et summus Deus summum bonum erit; et quod est omnino beatissimum, ita semper fore certum erit. Beatos autem esse se *velle* omnium hominum est. Beatos se esse *velle* omnes in corde suo vident, nec tamen omnium est fides, qua ad beatitudinem pervenitur. »

Quis sit beatus c. 6. 7. et 8.

Si quid de Deo cognoscit aliquis, quod ibi non intelligant omnes.

C. Solet etiam quæri, utrum aliquid de Deo *cognoscat* aliquis magis meritus, ut Petrus, quod non cognoscat aliquis minus meritus, ut Linus? Pluribus videtur, quod omnia de Deo ad beatitudinem spectantia omnes communiter electi cognoscant, sed differenter. Nihil enim in Deo noscibile majus digniusque videtur, quam eum intelligere trinum et unum; hoc autem omnes tunc per speciem cognoscent. Unde sequitur ut non sit aliquid beatitudini pertinens incognitum alicui beatorum. Omnes igitur cuncta illa videbunt, quorum cognitio beati-

1. Cor. 15. 41. tudini servit, sed in modo videndi different. Alius enim alio magis, alius alio minus fulgebit.

De paritate gaudii.

D. Homil. 67. super Joan. et in lib. Sentent. Prosp. c. 36. Solet etiam quæri, an in *gaudo* dispares sint, sicut in claritate cognitionis differunt? De hoc Augustinus, ait : « Multæ *mansiones in una domo* erunt, scilicet variæ præmiorum dignitates ; sed ubi Deus *erit omnia in omnibus,* erit etiam in dispari claritate par gaudium, ut quod habebunt singuli commune sit omnibus, quia etiam gloria capitis omnium erit per vinculum charitatis. » Ex his datur intelligi quod par gaudium omnes habebunt, etsi disparem cognitionis claritatem, quia per charitatem, quæ in singulis erit perfecta, « tantum quisque gaudebit de bono alterius, Difficultas. quantum gauderet si in seipso haberet. » Sed si par erit cunctorum gaudium, videtur, quod par sit omnium beatitudo; quod constat Solvitur. omnino non esse. Ad quod dici potest, quod beatitudo par esset, si ita esset par gaudium, ut etiam par esset cognitio; sed quia hoc non erit, non faciet paritas gaudii Aliter. paritatem beatitudinis. Potest etiam sic accipi *par gaudium*, ut non referatur paritas ad *intensionem affectionis* gaudentium, sed ad *universitatem rerum,* de quibus gaudebitur, quia de omni re, unde gaudebit unus, gaudebunt omnes.

Si major sit beatitudo Sanctorum post judicium.

E. Dist. 45. hujus Post hæc quæri solet, si beatitudo Sanctorum major sit futura post judicium quam interim? Sine omni scrupulo credendum est, eos habituros majorem gloriam post judicium quam ante, quia et majus erit gaudium eorum, ut supra testatus est Augustinus : et amplior erit eorum cognitio. Unde Hieronymus : « Peracto judicio ampliorem gloriam suæ claritatis Deus demonstrabit electis. Si quem movet, quid opus sit spiritus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si eis potest sine corporibus summa beatitudo præberi; difficilis quæstio est, nec potest a nobis perfecte definiri. Sed tamen dubium non est, et raptam a carnis sensibus hominis mentem et post mortem, ipsa carne deposita non sic videre posse incommutabilem substantiam, id est, Deum, sicut sancti Angeli vident, sive alia latentiori causa, sive ideo, quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum cœlum, donec ille appetitus conquiescat. Porro si tale sit corpus, cujus sit difficilis et gravis administratio, sicut hæc caro, quæ corrumpitur ; multo magis avertitur mens ab illa visione summi cœli. Proinde, cum hoc corpus jam non *animale*, sed *spirituale* receperit, Angelis æquata, habebit perfectum naturæ suæ modum, obediens et imperans, vivificata et vivificans, tam ineffabili facilitate, ut sit ei gloriæ quod fuit sarcinæ. »

paragr. 1. et hac dist. super Osee 6. super illud, Vivifica nos post tres dies. Aug. super Gen. ad lib. 12. c. 35. 1. Cor. 15. 44.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum (a) *beatitudo consistat per se in operatione?*

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 1. *et hic quæst.* 1. *art.* 1. D. Bonav. 1. *part. art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 1. *quæst.* 4. Gabr. *quæst.* 2. *art.* 2. Ægid. 2. *dist.* 5. *quæst.* 2. *art.* 2. Argent. *quæst.* 1. *art.* 4. Vasq. 1. 2. *disp.* 8. *cap.* 3. Henr. *quodlib.* 13. *quæst.* 12.

1. Arg. 1. Primo quæritur, utrum beatitudo consistat per se in operatione? Videtur quod non. Augustinus 13. *de Trinit. cap.* 5. *in fine*, post alias definitiones reprobatas istam infert: *Beatus ergo non est nisi qui habet omnia, quæ vult, et nihil mali vult;* ergo beatitudo consistit in habendo omnia bene volita; multa autem sunt bene volita alia ab operatione; ergo, etc. Confirmatur per illud Boetii, tertio de Consolatione: *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*, tunc ut prius, istud non consistit in sola operatione; ergo, etc. [Prosa 2. Definitio beatitudinis.]

Arg. 2. Præterea, beatitudo consistit in conjunctione ad objectum beatificum; illa conjunctio est relatio; operatio est aliquid absolutum; ergo etc. Confirmatur, absolutum sine contradictione potest manere absque respectu fundato in eo, quia est prius naturaliter tali respectu; respectus ad objectum fundatur in operatione; ergo operatio potest manere sine tali respectu ad objectum; sed sine eo non est beatitudo, alioquin esset beatitudo, et non in objecto beatifico.

2. Arg. 3. Præterea, secundum Philosophum *primo Ethicor.* ad rationem beatitudinis oportet quod insit secundum vitam perfectam, alioquin felix posset fieri miser, alioquin etiam beatus non haberet finem omnium desideriorum, quia non tantum recte desideratur ab aliquo bene esse, sed in illo bono permanere; operatio autem est transiens et in *fieri*, et ita de ratione sui non habet quod insit secundum vitam perfectam; ergo, etc. [cap. 13.]

Præterea, nullum agens est perfectius ex hoc quod per actionem suam aliquid producit; operans autem est aliquo modo causa producens suæ operationis; ergo non est simpliciter perfectior per operationem; est autem beatus simpliciter perfectus per beatitudinem; ergo, etc. Prima probatur, quia effectus non est simpliciter perfectio ipsius agentis, cum agens vel sit æque perfectum, puta si est univocum, vel perfectius illo, si est æquivocum. Confirmatur, quia si simpliciter sit de imperfectiori perfectius, ergo simpliciter mutatur; inconveniens est autem agens in eo quod agens, mutari, *ex tertio Physic.* quia tunc in eo quod est in actu, esset in potentia. Confirmatur etiam quia beatus non est causa effectiva suæ beatitudinis, quia tunc beatificaret se; est autem causa effectiva suæ operationis; ergo, etc. Arg. 4. [Text. 9. et inde.]

3. Arg. 5. Præterea, habitus est perfectio simpliciter nobilior actu; beatitudo est perfectio nobilissima; ergo magis consistit in habitu quam in actu.

Probatio primæ; tum quia secundum Philosophum tertio Topicorum: *Bonum diuturnius est melius*; habitus est bonum diuturnius seu [1. In Prædicam. cap. de qualitate.]

permanentius quam actus, quia habitus est de difficili mobilis, actus statim transit; tum quia habitus est aliqua causa actus, alioquin non facilius, nec perfectius ageret habens habitum quam non habens; non est autem causa nisi effectiva (patet discurrendo per causas) et non effectiva univoca, patet; ergo æquivoca, ergo nobilior.

SCHOLIUM.

Adducit varia loca Philosophi, quibus probat beatitudinem consistere in operatione, et quæstionem resolvit in quæst. seq. a n. 27. ubi a num. 28. solvit argumenta hîc objecta.

Ratio ad opposit. cap. 8. et 9. et inde. Oppositum primo Ethicorum : *felicitas est operatio optima*, etc. Item 10. *Ethicorum, c.* 8. specificat hoc in qua operatione consistat, deducendo quod dii quos arbitramur felicissimos, ex quo eos omnes vivere suspicati sunt, et non dormire, ergo operari, quare Dei operatio beatitudine differens speculativa utique erit, etc.

4. Text. 51. Idem 12. *Metaphysicæ, cap. sexto*, loquens de *intelligere* divino : *Si non intelligat*, inquit, *quid utique insigne erit ei, et venerabile, sed se habet quemadmodum, ut sit dormiens ;* ibidem capitulo Text. 39. quarto : *et speculatio delectabilium, et optimum*. Et paulo post : *Vita utique existit, etenim intellectus actus, vita ;* intellectus accipitur genitive; et subdit : *Illud autem divinum*, scilicet actus : *Actus autem vita optima*.

Text. 13. Idem, *nono Metaphysicæ, cap. septimo :* Actus est simpliciter potentia prior, non solum tempore et definitione, sed etiam substantia, hoc est perfectione, quia tertium membrum probat per hoc quod omnis potentia est actus gratia, sicut inducit, et in naturalibus et in artificialibus; actus autem est ultimum, non gratia alterius, maxime autem quando est operatio, et non Text. 15. factio. Unde concludit, *quare et felicitas*, supple consistit *in operatione*. Text. 16. Text. 17. Probat autem : *Vita namque qualis quædam operatio est*. Præterea, idem *secundo de Cœlo et mundo :* Omnis substantia cujus est operatio, est propter operationem suam.

Præterea, Augustinus primo de doctrina Christiana cap. 6. *Summa merces est ut ipso perfruamur,* Deo scilicet; summa autem merces est beatitudo secundum ipsum; ipso autem perfrui est operatio.

COMMENTARIUS.

In hac distinctione agit Magister de beatitudine formali, et perfectionibus 1. ejus; de objectiva vero *in primo d.* 1. quo remitto hunc tractatum de objectiva beatitudine; eam transigit Doctor per sedecim quæstiones. Prima est, an consistat beatitudo in operatione. Secunda, an immediatius perficiat essentiam quam potentiam? Ordo, et divisio hujus distinctionis. Tertia, an consistat in pluribus operationibus? Quarta, an in actu intellectus, aut voluntatis, et utra harum potentiarum sit nobilior? Quinta, an consistat in fruitione? Sexta, an requirat securitatem. Septima, utrum gaudium sit de objecto beatifico? Octava, an natura humana sit infima capax beatitudinis ? Nona, an ad eam necessitentur omnes. Decima, utrum omnia appetantur propter ipsam? Undecima, an homo ex puris naturalibus posset eam consequi? Duodecima, an posset homo in vita mortali eam consequi ? Decima tertia, an corpus Beati erit impassibile ? Decima quar-

ta, an erit agile? Decima quinta, an erit clarum? Decima sexta, an habiturum sit agilitatem?

Ordo hujus ad sequentem quæstionem. (a) In hac quæstione et sequenti agitur de eo, in quo consistit beatitudo formalis essentialiter, et in ordine ad subjectum beatificabile; hîc autem quæritur, an consistat in operatione, et propositis hinc inde rationibus, quoniam aliqui in essentia videntur eam statuere, ita ut primo essentiam perficiat, ideo subjicit sequentem quæstionem, quam primo resolvit; ne ergo ordinem invertamus, eadem dispositio sequenda est.

QUÆSTIO II.

Utrum beatitudo immediatius perficiat essentiam vel potentiam ipsius Beati?

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 2. Arist. 12. *Met. text.* 51. *et* 10. *Eth. cap.* 7. 8. Durand. 3. *dist.* 35. *q.* 1. Soto *hîc q.* 1. Richard. *art.* 1. *q.* 7. Bellarm. *l.* 1. *de Purg. cap.* 7. Cord. *l.* 1. *q.* 42. Aug. 14. *civit. cap.* 2. *et* 4. *et serm.* 13. *de verb. Apost.* et citati pro quæst. præced. qui omnes tenent contra Henric. beatitudinem esse operationem.

1. Arg. 1. Juxta hoc quæritur, utrum beatitudo immediatius perficiat essentiam vel potentiam ipsius Beati? Quod essentiam, probatio: Nobiliori perfectioni correspondet nobilius perfectibile tanquam proprium; beatitudo est nobilissima perfectio, essentia autem est nobilior aliquo modo quam potentia, si differant re vel saltem ratione; si differant ratione, quia qualis est ordo aliquorum distinctorum realiter, talis est ordo eorumdem secundum rationem, quando distinguuntur ratione. Prima propositio, licet habeat instantiam de perfectionibus alterius rationis secundum genus, puta de substantiali et accidentali (siquidem perfectio substantialis, quia dat *esse* simpliciter, habet pro perfectibili ens in potentia simpliciter; perfectio autem accidentalis, quia dat *esse* secundum *quid*, requirit perfectibile simpliciter ens in actu), tamen de perfectionibus accidentalibus comparatis inter se, videtur esse vera comparando ad perfectibilia receptiva accidentium, quia si imperfectius est capax alicujus accidentis, quod maxime perficiat ipsum accidentaliter, superius non potest summe perfici accidentaliter illa perfectione, nec aliqua nisi excellentiori.

Præterea, quidquid est immediatum susceptivum alicujus accidentis, si posset per se esse, posset per se recipere illud accidens; nullum autem aliud posset recipere, nisi mediante illo; ergo si potentia animæ posset esse separata ab essentia, posset recipere beatitudinem, et per consequens esset beata; essentia autem non sine illa, et ita natura non intellectualis posset esse beata, quia accidens et natura intellectualis licet manens in se, non posset esse beata, quia carens immediato susceptivo beatitudinis; saltem istud argumentum videtur habere difficultatem ponendo potentiam aliud re, abessentia; potest tamen proportionaliter argui de distinctione rationis, si ponatur ibi talis distinctio. 2. Arg. 2.

Præterea tertio, natura intellectualis non erit beata, nisi per accidens, sicut lignum calefacit, quia calidum; consequens est inconveniens, quia talis perfectio per accidens, non est essentialiter per- Arg. 3.

fectio illius cujus est perfectio per accidens. Consequentia probatur, quia ita inesset naturæ beatificabili beatitudo per accidens, scilicet per medium aliquod secundum unam opinionem de potentia, sicut calere inest ligno calido mediante calore, vel saltem, quasi accidentaliter, secundum aliam opinionem, quia per illud ratione distinctum, quod si esset re aliud, esset vere per accidens.

Ratio opposit. Oppositum, beatitudo per se consistit in operatione, ex auctoritatibus adductis ad oppositum primæ quæstionis; operatio autem immediatius perficit potentiam quam essentiam, quia non competit operatio essentiæ, nisi mediante potentia, ex *secundo de Anima*, *et nono Metaphysicæ*. Text. 6. et inde. Text. 10. et circiter.

SCHOLIUM.

Sententia Henrici, beatitudinem non consistere in operatione intellectus vel voluntatis, sed principalius in illapsu Dei in essentiam naturæ beatificabilis, et inde derivari in potentias, explicatur et suadetur diffuse.

3. Henr. quodl. 13. q. 12. (b) Ad istam secundam quæstionem dicitur quod beatitudo principalius perficit essentiam quam potentiam. Modus ponitur iste : beatitudo principalius consistit in objecto, quod est beatitudo increata, inquantum est bonum voluntatis creatæ; ipsa autem anima vel natura Angelica mediante voluntate transformatur, ut convertatur in istud prout possibile est, et hoc vi amoris, secundum quod vult Dionysius, quia *amor est virtus transformativa et conversiva amantis in amatum;* et Hugo super illud calidum acutum, et semper fervidum, *amor unum te facere vult cum ipso,* scilicet amato; et post, *dilectivus ingerit se, ut si fieri possit, hoc ipsum sit, quod ipse,* scilicet quem amat, *et sit unio quodammodo per vim amoris, ut expelli incipiat, et exire a se, et incipiat esse quod amat.* Cap. 7. de Ang. Hier. Vis amoris secundum Hugo.

Ex his sic : Ut natura amans exeat a se, et incipiat esse quod amat, non potest fieri nisi per circumincessionem, non autem animæ vel naturæ creatæ illabentis divinitati, sed potius e converso, ut in natura tali nihil appareat, nisi divinæ dispositiones, imo nec appareat esse aliud quam Deus, sicut ferrum candens in igne lucet, et ardet ut ignis, quasi non sit, nec appareat esse aliud quam ignis.

Ex hoc modo intelligendi arguitur pro conclusione, cum beatitudo sit per illapsum, vel circumincessionem objecti beatifici, respectu beatificabilis, et iste illapsus, vel circumincessio potius sit in essentia quam in potentiis; nam ex illapsu in essentiam redundat, vel derivatur in potentias, non autem e converso, quia a priori fit derivatio, vel redundantia in posterius, non e converso, sive sit ordo rei vel rationis; illud autem est principalius tale, a quo aliud est tale, non e converso; ergo, etc. sequitur ergo propositum.

Præterea, et est quasi idem, in essentia principalius habetur Deus, qui est beatitudo per essentiam, quam in potentiis; essentiam enim perficit quodammodo per suam essentiam, scilicet, per illapsum modo prædicto; potentias autem non nisi per operationes 4.

terminatas ad ipsam essentiam sub ratione veri et boni; perficit autem illud principalius, quod per se perficit sub propria ratione, quam illud quod terminative tantum perficit sub ratione attributali.

Distributiva respicit proportionem geometricam.

Præterea, gloria est gratia consummata; gratia autem principaliter est in essentia animæ, et redundat in potentiis sub ratione habitus et virtutis; ergo, etc.

Præterea, justitia distributiva respicit dignitatem recipientis secundum proportionem geometricam, ut scilicet magis digno plus de bono tribuatur. Sed natura intellectualis est nobilior et dignior sua potentia, re vel ratione; ergo, etc. et istud coincidit cum prima ratione ad istam quæstionem.

Additur autem quod perceptio hujus perfectionis non convenit essentiæ, nisi per potentias, per intellectum quidem ipsam cognoscendo, per voluntatem tanquam ipsam degustando, dicente Hugone super jam dictum capitulum septimum, *duo sunt, cognitio et amor, cognitio illuminat, amor tanquam refectio satiat, in his beatitudo consistit in cognoscere et amare bonum.*

Cognitio illuminat, amor satiat.

Pro auctoritatibus autem Philosophorum ad oppositum dicitur, quod secundum intentionem ipsorum, beatitudo hominis vel Angeli non respicit ipsorum essentiam, sed tantummodo potentiam mediante operatione. Sed hoc dixerunt, quia non viderunt veram beatitudinem, quia vera beatitudo consistit non solum in actu voluntatis et intellectus, sed principalius in ipso objecto, et hoc per illapsum vel circumincessionem modo prædicto.

COMMENTARIUS.

(b) *Ad istam quæstionem dicitur* etc. Adducitur opinio Henrici *quodl.* 13. *q.* 12. ubi statuit beatitudinem formalem principalius perficere essentiam quam potentiam. Gabriel, Vasquez. 1. 2. *disp.* 7. *c.* 2. asserit Henricum ab hac opinione, quasi locutus fuerit tantum de beatitudine objectiva, quam principalem vocat, et consistit in Deo per modum objecti beatifici. Fundamentum hujus interpretationis est, quia aliquoties admittit Henricus beatitudinem hominum et Angelorum consistere in operatione, quod intelligit de formali tantum. Cæterum alius est sensus Henrici, neque illa interpretatio ad scopum quæstionis facit, in qua quæritur : *An beatitudo principalius perficiat essentiam animæ quam potentiam?* ubi comparatio fit inter essentiam et potentiam in ratione subjecti perfectibilis, atque in beatitudine, ut comparatur ad hæc tanquam diversa re vel ratione. Deus autem in ratione objecti nequit comparari ad essentiam, nisi mediante potentia. Conclusio etiam ipsius eumdem sensum præfert, quæ est talis : *Dico igitur*, inquit, *quod beatitudo principalius perficit essentiam animæ quam potentias*, *quia in illa principalius habetur Deus*, *qui est finis et beatitudo quam in potentiis*, *quia illam perficit quodammodo per suam essentiam; potentias vero non*, *nisi per illarum operationes terminatas ad ipsam essentiam sub ratione veri et boni, licet ipsa perceptio hujus perfectionis non conveniat essentiæ animæ*, *nisi per potentias*, etc. Sic autem admittit diversam beatitudinem formalem, aliam, quæ sit in essentia, quam mox dicit redundare in potentias ;

1. Sententia Henrici. Interpretatur eam Vasquez.

Verus sensus Henrici.

Quæstio mota.

Conclusio Henrci.

aliam vero in potentiis, quæ non convenit essentiæ animæ immediate, sicut prior. Hæc autem beatitudo minus principalis, quam statuit in potentiis, attingit Deum sub ratione objecti beatifici, quod non convenit essentiæ, ut ab ipsis potentiis distinguitur, et primario competit potentiis mediante operatione, et non essentiæ, ut asserit idem auctor; ergo etiam attingere Deum per modum objecti beatifici competit solis potentiis, et non essentiæ, ut condistinctæ, ac proinde illa beatitudo, quæ competit immediate essentiæ, ut subjecto, diversa est a beatitudine objectiva, ex mente Henrici, cujus sententia etiam interpretari debet ex fundamentis subjectis, quæ sunt illa, quæ adducit Doctor in littera. Hanc enim beatitudinem dicit consistere in circumincessione et illapsu, exemplo ferri candentis, cui illabitur ignis transformans ferrum in seipsum, asserens ex illapsu divinitatis in essentiam animæ derivationem ejus fieri in potentiis, per quam perfectius operantur. Deinde, asserit gratiam et gloriam consummatam principalius esse in essentia animæ quam in potentiis, et justitiam distributivam, per quam fit retributio, principalius respicere servata proportione essentiam, quæ dignior est potentiis, quæ nihil favent interpretationi prætensæ. Adde Henricum admittere beatitudinem formalem ex sensu Philosophorum, consistere in operatione, quos ideo rejicit, quia non noverunt veram beatitudinem. Hunc autem ordinem beatificandi videtur admittere Henricus, ut primum ordine generationis attingatur Deus per modum objecti per operationem intellectus et voluntatis. Secundo non in hoc consummari beatitudinem, sed ulterius per amorem et visionem transformari amantem in amatum, et sequi illapsum divinitatis in essentiam animæ, in qua consistit principalis beatitudo, inchoata vero in operatione. Tertio denique per ipsum illapsum fieri derivationem perfectionis in potentias, per quam perfectius operantur et adhærent objecto. Ex quibus patet quæ fuerit ejus sententia, quam sincere adducit Doctor, eamque etiam sic intelligunt cæteri posteriores Theologi, ut Capreolus *in hac dist.* 1. *art.* 2. Sotus *quæst.* 1. *art.* 3. Hervæus *in tract. de beatitudine q.* 1. et reliqui, quam etiam tangit Doctor *in* 2. *dist.* 26. *quæst. unica.*

Beatitudinem essentiæ constituit in illapsu.

Ordo beatitudinis quem constituit.

SCHOLIUM.

Refutat sententiam Henrici. Primo, quia beatus per illapsum non aliter se habet, quam non beatus. Secundo, alias dormiens, seu nihil operans, esset beatus. Tertio, Deus non est beatus, per hoc quod est idem sibi, ergo nec creatura per illapsum Deus in eam.

(c) Contra istam opinionem, primo sic: Deus non aliter se habet in se nunc quam prius, nec aliter illabitur huic animæ vel Angelo nunc quam prius, considerando præcise essentiam hinc inde, quia secundum illum illapsum essentiæ divinæ in essentiam creaturæ, est semper uniformitas manente essentia creaturæ; ergo si est aliqua novitas in anima beata, oportet quod hoc sit per aliquem effectum novum causatum a Deo in illa essentia, ille effectus dicitur beatitudo ejus formaliter, sive essentialiter, et non potest esse principaliter in essentia, ut distinguitur a potentia, quia tunc esset actus primus; per nullum autem primum actum distinctum a secundo potest creatura immediate attingere essentiam divinam. 5.

Per illapsum non aliter se habet beatus nunc quam prius.

Confirmatur, nihil mutatur proprie nisi novum aliquid sibi inhæreat formaliter; beatus aliter se habet nunc quam prius non beatus, ita quod mutatur de miseria in beatitudine; essentia autem divina per quemcumque illapsum non est forma ejus; ergo oportet aliquid aliud sibi inesse, quo formaliter sit beatus.

6. Præterea, ille illapsus est prior natura quacumque operatione, cum sit secundum aliquem actum primum, ut argutum est; ergo absque contradictione posset esse sine operatione, et per consequens non operans; sed se habens ut dormiens, posset esse principaliter beatus, quod habet Aristoteles pro inconvenienti, 12. *Metaphysicæ*. Text. 15.

Deus est beatus per operationes immanentes.

Præterea, creatura est beata proportionaliter aliquo modo, illi modo quo Deus est beatus; sed Deus non est beatus præcise per hoc quod est idem sibi, sed per hoc quod est intelligens et volens se tanquam objectum, alioquin ex hoc quod est beatus non posset inferri quod est intelligens, quia si non haberet intellectum, adhuc esset idem sibi, sicut lapis est idem sibi. Hoc breviter sic arguitur, si beatitudo divina non consistit completive in identitate beatificabilis ad objectum beatificum, ergo nec beatitudo creaturæ consistit in aliqua identitate vel intraneitate objecti beatifici per illapsum, quia si ibi ultra identitatem requiritur operatio, multo magis hîc ultra illapsum; quidquid enim hîc poneretur principaliter beatitudo, et aliquid ibi eminenter correspondens, esset principaliter beatitudo; isti autem illapsui quo anima dicitur quasi deifica, longe eminenter correspondet ibi identitas Dei.

COMMENTARIUS.

2. Impugnatur præmissa sententiæ. 1. Ratio.

(c) *Contra istam opinionem*, etc. Impugnat sententiam Henrici, primo, quia Deus non aliter se habet nunc quam prius, neque aliter illabitur uniformiter manente essentia animæ; sed essentia animæ, ut distinguitur a potentiis, uniformiter se habet quoad *esse;* ergo et Deus respectu ejus uniformiter illabitur. Major patet, quia improprie illapsus dictus, et qui dicitur simplicis præsentiæ, ut quando una substantia aliam ingreditur secundum simplicem præsentiam, nequit variari ex parte Dei respectu essentiæ animæ ob immensitatem, vel si variari posset ratione alicujus doni, ut unionis vel hypostaticæ, vel per dona gratiæ et gloriæ, non est proprie illapsus, quoad præsentiam tantum, et si esset, non sufficit ad deificationem per beatitudinem, quia hic illapsus est universalis respectu cujuscumque creaturæ, etiam non beatificabilis. Neque etiam illapsus proprie dictus, per quem designatur non solum intima præsentia, sed etiam conservatio creaturæ in suo *esse*, quia illapsus ille etiam competit Deo respectu creaturæ non beatificabilis, ut cœli, vel respectu etiam damnatorum, estque immutabilis manente creatura in eodem *esse;* ergo beatitudo non consistit in hoc illapsu essentiali, quem Theologi statuunt cum Magistro *in* 2. *dist.* 8. et communi omnibus; ergo sine effectu aliquo producto in creatura nequit esse illapsus novus; hic autem effectus erit ipsa beatitudo se tenens ex parte essentiæ animæ, aut actus primi; ergo debet esse in potentia animæ. Subsum-

Uniformis illapsus in essentiam.

Illapsus præsentiæ.

Illapsus per unionem.

Illapsus proprie dictus.

plum patet, quia per nullum actum primum anima attingere potest essentiam divinam, ut per eam sit beatificabilis, quia vel attingeret mediante unione substantiali, ut hypostatica; hæc autem non est unio beatifica, quia quælibet substantia, tam beatificabilis, quam non beati- In nullo ex istis consistere beatitudinem. ficabilis potest sic uniri sine beatitudine; vel erit unio aliqua accidentalis, id est, ratione formæ accidentalis productæ in essentia; sed per nullam talem potest beatificari magis quam per gratiam, quæ a quibusdam statuitur in essentia animæ, et quædam participatio divini *esse*. Hæc autem compatitur cum miseria seu negatione beatitudinis in via. Præter has formas non apparet possibilis alia, per quam essentia animæ recipiat perfectiorem illapsum, et immediatum ratione sui, neque essentia ipsa divina potest concipi per modum formæ intrinsecæ et
2. deificantis naturam quia id ei repugnat.

Confirm. Mutatio proprie dicta. Confirmat, quia nihil mutatur proprie, nisi novum aliquid sibi inhæret; nihil inquam, mutatur positive, quia de hac mutatione, quæ propria est, agitur ex scopo hujus quæstionis, in qua quæritur de beatitudine, per quam transfertur creatura a statu viæ aut propriæ miseriæ, ad statum gloriæ, Mutatio beatifica. sed beatus aliter se habet nunc quam prius, ut fuit non beatus, et essentia divina per quemcumque illapsum, non est ejus forma; ergo oportet aliquid aliud sibi inesse, per quod formaliter est beatus. Major est certa ex definitione mutationis, qua dicitur aliquid nunc aliter se habere quam prius, et juxta illud, *a contradictorio in contradictorium non fit transitus sine mutatione*, etc. Minor etiam ab omnibus, et ipso Henrico admittitur, et recte tenet consecutio; oportet ergo unionem essentiæ divinæ cum essentia animæ esse effectivam ratione alicujus producti, et non formalem; tunc autem de formali quæritur quænam vel qualis esse possit in

Unio essentiæ divinæ cum anima est effectiva

essentia. Exemplum autem ferri candentis ab eo adductum, magis confirmat propositum, quia ferrum non fit ignis, nisi per juxtapositionem, et inquantum recipit qualitates ignitas, ut calorem, et hujusmodi; quo casu ignis non illabitur ferro per unionem sui formalem, sed tantum effectivam, alias daretur penetratio, si illapsus esset ignis per subintrationem in substantiam ferri; neque etiam illabitur proprie, et secundo modo, ut illapsus importat præter præsentiam simplicem, conservationem, quia ferrum non conservatur ab igne; ergo illapsus essentiæ divinæ in essentiam animæ, qua eam beatificat, erit tantum effectivus, quatenus in ea producit qualitates aliquas divinas, eam transformando in seipsum, eo modo quo ignis transformat accidentaliter ferrum, et non substantialiter. Dicendo ergo aliquas qualitates supernaturales infundi animæ præter gratiam, lumen gloriæ virtutes, et actus vitales, salvari potest dicta unio, seu illapsus divinæ essentiæ, sed neque ratio hujusmodi sustinet, neque auctoritas, neque iis datis salvatur beatitudo in essentia animæ; ergo, etc.

Retorquetur exemplum illatum.

Ignis quomodo illabitur ferro per juxtapositionem, ac calorem.

Accommedatur.

Subsumptum patet, quia, ut dictum est, unio hypostatica et gratia non habent illum effectum, quamvis perfectius uniant divinæ essentiæ, quam aliæ qualitates, quæ spectarent ad actum primum, qua unio hypostatica unit, et gratia per adoptionem et filiationem; his non datur aliqua unio perfectior spectans ad actum primum. Deinde, illæ qualitates in essentia animæ deberent concipi eo modo quo qualitates in corpore glorioso per modum dotis; sed hæ in corpore supplent aliquam imperfectionem, cum qua impediretur perfecta gloria, vel ob passibilitatem, molem, impenetrationem, immobilitatem, tenebras, umbram, et hujusmodi, quibus stantibus non perfecte subjiceretur

4.

Non dari unionem formalem actus primi, seu essentiæ.

Nullus effectus ejus datur.

corpus animæ gloriosæ, ideoque dotes conceduntur corpori. In anima autem non apparet quantum ad actum primum stante gratia, lumine gloriæ, et aliis donis virtutum, ulla imperfectio, quin perfecte possit uniri fini, quæ quoad entitatem suam substantialem est sufficienter perfecta, dum unitur corpori, quantum ad actum primum; quantum ad actum vero primum et secundum, ut ordinatur ad supernaturalem statum per gratiam habitus, et actus sufficienter completur; ergo a posteriori sumendo argumentum ab appetitu animæ in ordine ad perfectionem, non invenitur fundamentum unde perfici possit, aut debeat per tales qualitates diversas. Minus autem suppetit a priori ratio, unde probentur, aut iis datis magis perfecte Deum illabi iis mediis, quam per reliqua enumerata illabitur.

Non excludit imperfectionem.

5. 2. Confirm.

Hoc etiam probatur, seu confirmatur secundo : Illapsus iste debet concipi secundum appetitum et capacitatem creaturæ, ut est participatio Dei, quam ipse perficere novo illapsu diceretur; sed præter communem rationem creaturæ, et illapsus consequentis, anima non postulat ex natura sua alium illapsum, qua participatio Dei est in ratione talis creaturæ, nisi qua est imago Dei; hoc autem ipsi competit secundum potentias, et ut ordinatur ad actum secundum, quia hac ratione dicitur deformata imago per peccatum, et reformari per gratiam et dona, et consummari per gloriam, ut competit mediis operationibus potentiarum; ergo alio modo non est perfectibilis nisi in ordine ad hæc, et inquantum est imago Dei, per ullum illapsum, qui facit ad indigentiam et consummatam perfectionem atque participationem Dei.

Necessitas illapsus prætensi impugnatur.

6. 3. Confirm.

Confirmatur tertio, servata proportione, naturalis beatitudo animæ, et supernaturalis debet respective ad idem sumi; sed beatitudo naturalis non consistit in illapsu Dei naturali, neque in aliquo, quod spectat ad actum primum essentiæ, ut distinguitur re aut ratione a potentiis; ergo neque etiam beatitudo ejus supernaturalis potest constitui in aliquo illapsu Dei effectivo, quod spectat ad essentiam primario et per se præter illapsum per gratiam, si ponatur in essentia animæ. Patet consequentia, quia uniformis est ordo animæ ad finem tam naturalem quam supernaturalem servata proportione, et ad beatitudinem tam formalem quam etiam objectivam, quæ est ex fine. Deinde, quia Deus ut illabitur animæ per modum causæ effectivæ non habet rationem finis, quia tantum respicit actum secundum, quia finis ut est appetibilis movet, et ut possesus causat satietatem et quietem a motu; hoc autem ipsi competit ut mediante cognitione, et amore tantum movet; ergo sic tantum beatificat.

Ex proportione naturalis, et supernaturalis beatitudinis.

Uniformis ordo animæ ad utramque.

Deus ut efficiens non est finis.

7. Secunda ratio principalis.

Secundo principaliter argumentatur Doctor : Ille illapsus est prior natura quacumque operatione, cum sit secundum aliquem actum primum; ergo sine contradictione posset esse sine operatione, et consequenter non operans, sed dormiens posset esse beatus principaliter, quod pro inconvenienti habet Philosophus 12. *Met. text.* 51. Dices requiri amorem et visionem Dei in se, ut dispositionem præviam. Contra, quod immediate convenit essentiæ, ut prior est omni potentia, et ut sic comparatur ad causam primam nequit dependere ab aliquo posteriori, ut dispositione antecedente ; ergo beatitudo principalis conveniens primo essentiæ, nequit dependere a potentiis, aut actibus earum, ut dispositione antecedente. Probatur antecedens, quia essentia, ut prior est, ratione sui est capax illius formæ, et ut dicit Henricus, qua dignitate excedit potentias, forma ipsa in se producta non

Actus primus separari potest a secundo. Responsio. Impugnatur.

Prius non dependet a posteriori.

convenit mediantibus potentiis, ut conceditur, tanquam receptivis; neque dependet etiam ab iisdem tanquam alterantibus essentiam prævie, quia essentia a potentiis nihil alteratur, neque potest alterari cum solum agant actione immanente, et ad propriam perfectionem respective etiam ad Deum non requiritur ordo formarum, quasi prius necessario ageret ad productionem beatitudinis in potentiis quam in essentia, quia ex natura ipsarum formarum non est talis subordinatio; cujuscumque enim capax est essentia, qua essentia est, illud nata est recipere immediate a Deo, ut comparatur per illapsum ad essentiam, quamvis in potentiis nihil omnino producat; ergo potest Deus etiam illabi essentiæ, qua prior est potentiis, earumque actibus, hoc est inconveniens, quia sequeretur animam manentem in pœna et miseria quantum ad actum potentiarum, posse beatificari beatitudine principali. Si dicas beatitudinem essentiæ potentiis illabi; contra, vel seipsa formaliter, id est, per modum formæ, et sic esset in potentiis, quod repugnat suppositioni quæstionis, et præterea quia non est operatio ante habitum; si vero effective illabitur, Deus potest prohibere.

8. Tertia ratio. Beatitudo Dei consistit in operatione.

Tertio, impugnat et bene: Creaturæ beatitudo secundum proportionem in eo consistit, in quo consistit beatitudo Dei in seipso; sed hæc consistit non in identitate objecti beatifici ad seipsum, sed in operatione; ergo similiter neque in illapsu essentiæ divinæ, sed in operatione consistit beatitudo creaturæ. Major probatur, quia *similes ei erimus*, quod intelligitur de similitudine proportionis, et per beatitudinem; ergo beatitudo nostra erit participatio divinæ beatitudinis, et quædam ejus similitudo. Sed si in illapsu seu unione essentiæ divinæ ad essentiam animæ consisteret beatitudo nostra, nihil ei in Deo magis corresponderet, quam identitas et unitas essentiæ ad seipsam, seu ad Deum. Minor probatur, quia nisi beatitudo consisteret in operatione, tolleretur modus probandi in Deo intellectum et voluntatem, quia hæ facultates primario ponuntur in ordine ad objectum beatificum ad intra, et tanquam attributa, ad quæ sequitur operatio beatifica, neque alia beatitudo est in Deo, quia nequit esse illapsus ejusdem in seipsum, neque in existentia; ergo neque beatitudo nostra consistit in existentia Dei per intraneitatem in essentia animæ. Hujus sententiæ impugnatio latius apparebit in resolutione primæ quæstionis in ordine, in qua sustinebitur beatitudinem consistere in operatione.

Inconveniens ex opposito.

SCHOLIUM.

Adducit quasdam rationes Henrici contra eum, et solvit quæ faciunt pro eo adducta num. 4. et 5. per optimam doctrinam, adducens tertiam et quartam ad oppositum.

(d) Quæ autem adducuntur pro opinione, quædam sunt contra eam; pro ea autem nulla cogunt; nam primo modus ponendi videtur concedere quod iste illapsus sit primo in potentia, et ita beatitudo principaliter ibi. Probatio antecedentis, dicit enim quod per amorem, qui est vis transformativa, amans incipit exire a se, et esse illud quod amat; quod non potest fieri nisi per circumincessionem, vel illapsum; ex hoc sequitur quod per amorem fiat illa circumincessio, vel illapsus amati in amantem; constat autem quod amor vel dilectio, de quibus loquitur Hugo, sunt per se potentiæ voluntatis. Istud etiam dictum exire 7.

Quomodo amans exit a se, vel fit amatum.

a se, est metaphoricum, sicut apparet per Philosophum in Politicis lib. 2. cap. 3. et in 7. cap. 5. *Nihil enim minus aliquid est id quod fuit, quia amat aliud.* Ratio autem hujus metaphoræ, et omnium talium, hæc est, quia in attingendo vel acceptando, vel appretiando, verius est amans amatum, quam ipsummet, et quiescendo in illo; et hunc intellectum plane dicit Hugo ubi prius : *Qui solum,* inquit, *appetit quod amat, seipsum despicit, in comparatione illius quod amat.*

8. Et hoc est quod dicit Augustinus in 4. de Civit. Dei cap. ult. *Civitatem Dei fecit amor Dei usque ad contemptum sui,* scilicet amantis; pro tanto ergo amans exit extra se, quia suum *esse* parvipendit, in comparatione amati, ita quod magis appetit destrui *esse* suum quam amati; sed ex hoc non sequitur aliqua circumincessio, vel illapsus, sicut ille arguit.

Qualis illapsus Dei in beatos ?

Prima ergo ratio non cogit, patet ex dictis, quia procedit ex ratione illapsus istius. Esto etiam quod in beatitudine sit quidam specialis illapsus, iste non est essentiæ divinæ in hanc essentiam, ut essentia, sed essentiæ divinæ, ut objecti beatifici in hanc ut attingentem ipsum, ut objectum; attingit autem principalius et immediatius per potentiam.

Mutua redundantia essentiæ, et potentiæ explicatur.

Quod etiam arguitur ibi de redundantia, quæ fit a priori in posterius, non e converso, non cogit, quia nihil prohibet aliquid respectu ejusdem esse prius et posterius, alio et alio modo; et eo modo quo aliquid prius est, potest illud quod est sibi proprium, redundare ab ipso in aliud quod tali modo est posterius, sicut licet *esse* redundet in calorem a substantia, tamen *calere* e converso convenit substantiæ a calore. Si ergo esset prioritas essentiæ respectu potentiæ, et hæc redundantia actus primi perficientis essentiam, si quis esset, fieret in potentia, tamen actus secundus qui primo convenit potentiæ, redundabit ab ipsa in essentiam. Potest ergo ex hoc argui oppositum sic : illud est principalius, a quo aliquid redundat in aliud; sed beatitudo redundat in essentiam ut essentia, ab ipsamet ut est potentia, sicut et attingere objectum beatificum tali ordine competit essentiæ et potentiæ.

Secunda ratio non cogit. Loquendo enim de *perficere* formaliter, hæc est falsa : *essentia divina principalius perficit essentiam quam potentiam,* quia Deus ut illabens essentiæ non perficit eam formaliter, sed tantum sicut aliqua causa extrinseca, ut objectum; illabens autem potentiæ perficit eam tanquam causa extrinseca, ut objectum, et perficit eam formaliter per formam causatam, quæ est operatio attingens ipsam, ut objectum ; si autem loquaris de *perficere* qualitercumque informando, vel aliter, ut accipias quod per illapsum verius perficit essentiam quam potentiam, si concederetur, non sequitur propositum, nam istud *perficere* pertinet ad actum primum; non est ergo *perficere* beatificum. 9.

Et si dicas, sufficit mihi quod sit verius *perficere* quam aliquod

perficere actus secundi; ex hoc enim sequitur quod essentia erit principalius perfecta nobiliori perfectione quam potentia; ergo et beatitudine, vel aliqua erit nobilior perfectio quam beatitudo. Respondeo, substantia est magis ens quocumque accidente, *septimo Metaphysicæ*; ergo essentia Angeli, vel animæ est simpliciter perfectior sua beatitudine inhærente, quæ accidens est; ergo non est inconveniens quod aliqua perfectio, quæ est actus primus animæ, vel Angeli, in *esse* substantiali, sit verior ejus perfectio, quia intimior; sit etiam in se nobilior perfectio quam beatitudo, vel aliqua pertinens ad actum secundum. Beatitudo tamen est nobilissima perfectio secunda, sicut dictum est in præcedenti solutione, sed quacumque secunda est aliqua prima simpliciter nobilior in creaturis, ubi secunda et prima sunt re distincta.

Text. 4.

Beatitudo est nobilissima perfectio in actu secundo, non in actu primo.

10. Potest etiam negari illa propositio, quod Deitas per illapsum verius perficit essentiam quam potentiam, quia illapsus in essentiam ut essentia, est quodammodo generalis toti creaturæ, licet unicuique proportionaliter secundum suum gradum entitatis; sed ille, qui est essentiæ, ut objecti in potentiam, est specialis naturæ nobilissimæ; est ergo aliquis illapsus in potentiam nobilior illo illapsu, qui est in essentiam, licet ille qui est in essentiam ad *esse* sit principalius essentiæ quam potentiæ, sicut et *esse*.

Sed contra hoc arguitur, quia illapsus essentiæ ut objecti, præsupponit illapsum essentiæ, ut intimantis se essentiæ; illud autem est perfectius, a quo aliud dependet, non e converso. Respondeo, non omne prius generatione est prius perfectione, *nono Metaphysicæ*. Ista autem præcessio illapsus per intimationem ad illapsum in ratione objecti, non probatur prior nisi generatione; non enim est necessaria causa activa illius posterioris, quia ille est, quando secundus haberi non potest, sicut in via.

Text. 15.

Istarum duarum responsionum ad secundam rationem, prima videtur verior, et satis solvit, quod aliquis illapsus simpliciter perfectior non est beatificus; alius simpliciter minus perfectus est beatificus. Exemplum, perfectissimus illapsus est in naturam humanam, ut personaliter unitam Verbo, nec tamen ille est formaliter beatificus, ut apparet, *tertio libro, distinctione secunda,* quamvis iste Doctor dicat contrarium, ut ibi dictum est; illapsus autem Dei trini in Michaelem, qui est simpliciter minus perfectus, est simpliciter beatificus.

Illapsus minus perfectus est beatificus, magis perfectus non. Quæst. 1. Vide quæ ibi notavit.

(e) Tertia ratio ducitur ad oppositum, quia gratia immediate perficit potentiam, non essentiam, sicut dictum est *libro secundo, distinctione vigesima sexta,* quia forma perficiens passum, ut illimitatum vel indifferens ad plura, indifferenter perficit ipsum in ordine ad illa plura; sicut si aliqua forma perficeret Solem inquantum est illimitate activus respectu omnium inferiorum, indifferenter ipsum perficeret in ordine ad unam actionem, et aliam; gratia autem non perficit 11.

Gratia immediatius perficit potentiam, quam essentiam, de quo 2. d. 26.

animam indifferenter in ordine ad intellectionem et volitionem, sed solummodo in ordine ad volitionem. Probo, ipsa enim est primo grata, et nulla alia nisi ab ipsa.

Si instetur majori propter illud, indifferenter, saltem ista est vera, quod forma perficiens passum, ut illimitatum ad plures actiones, non perficit ipsum præcise in ordine ad unam actionem, quia statim sequitur oppositum subjecti, scilicet quod perficit illud, ut limitatum et determinatum ad unam actionem; gratia autem præcise non perficit animam ad intellectionem et volitionem, ita quod intellectio præcedens volitionem, non est grata, nec meritoria, sequens etiam non est grata, nisi quia est imperata a volitione grata.

Si instetur minori primæ rationis, quia essentia non est activa, sed passiva mediantibus istis potentiis, hoc licet sit falsum, saltem de voluntate, ut dictum est *in secundo lib. dist.* 25. tamen potest accipi similis major de potentia passiva; nulla forma perficit susceptivum inquantum indifferens ad plura, quæ præcise perficit ipsum in ordine ad unum illorum; gratia est hujusmodi, ut prius. Imo nullus habitus videtur perficere essentiam, nisi ut habet rationem potentiæ; tandem stetur in ista : Nulla forma perficit aliquid inquantum illimitatum vel indifferens ad plura, quæ præcise perficeret ipsum, si esset determinatum ad alterum illorum; sed si anima esset tantum intellectus, non posset perfici gratia, quia nec habere actum gratum, etsi haberet actum; si autem per impossibile esset tantum voluntas, posset perfici gratia, quia si per impossibile haberet actum, haberet illum gratum.

Quarta ratio ducitur ad oppositum, quia cui debetur majus bonum, ei reddendum est, eo modo quo magis potest sibi esse bonum; sed animæ magis potest esse bonum beatitudo, si sit in potentia, quam si esset in essentia immediate, sicut majus bonum est animæ videre Deum per intellectum quam per essentiam, ut essentia, quia *videre* non est natum esse bonum ejus, nisi per intellectum; sic non est natum esse ejus bonum, habere objectum beatificum, ut beatificum, nisi per potentiam attingentem ipsum per operationem. 12. Quarta ratio Henr. deducitur ad oppositum.

Quod etiam additur ibi, quod perceptio beatitudinis principaliter competit potentiæ, videtur concludere oppositum propositi, quia perceptio objecti beatifici videndo et degustando, non est accidentalis, vel adveniens beatitudini, sicut dicit Hugo in auctoritate, quam adducit : *In his*, inquit, *beatitudo consistit in cognoscere et amare bonum*. Probatur etiam ratione, quia miseria essentialiter includit perceptionem objecti disconvenientis, loquendo de miseria completa, quæ est cum pœna; principalis enim pœna, quæ consistit in tristitia, ut supra dictum est *dist.* 44. *q.* 2. per se consequitur perceptionem objecti disconvenientis; ergo perceptio objecti convenientis, necessario non sequitur beatitudinem, quia tunc beatitudo non æque necessario delectaret, sicut miseria cruciaret. Miseria essentialiter includit perceptionem disconvenientis, et beatitudo convenientis.

Quod ulterius additur de Philosophis, non videtur probabile contradicere eis in illo primo noto de beatitudine, quod consistat in operatione, vel non. Licet enim erraverint, vel potius non attigerint in quo objecto, vel magis sub qua ratione sit beatitudo, tamen istud primum notum, in quo sit perfectio finalis creaturæ rationalis, an scilicet in potentia vel essentia, quorum distinctionem habemus ab eis, an etiam in operatione vel habitu, quæ similiter habemus ab eis, non est verisimile eos latuisse.

COMMENTARIUS.

9. Censura prioris sententiæ. (d) *Quæ autem adducuntur pro opinione*, etc. Hic subjicit censuram prioris sententiæ ex propriis fundamentis, asserens quædam destruere intentum, reliqua vero non probare. Illa autem quæ non probant, sunt quæ adducit ex Theologia mystica ex Dionysio et Hugone inquantum dicunt amorem transformare amantem in amatum. (Explicatur Dionysius, et Hugo.) Unde infert Henricus illapsum competere essentiæ mediante amore et visione; unde sequitur etiam quod Deus prius illabitur potentiis quam essentiæ. Quod autem dicitur amans exire a se, et transformari in amatum, intelligitur non secundum *esse*, sed secundum affectum et appretiationem, quia amans præfert sibiipsi amatum, ut recte probat ex Philosopho, Hugone et Augustino, et seipsum despicit præ amato, (Quid sit transformari amantem in amatum.) ex quo non sequitur aliqua circumincessio aut illapsus ex parte amati in amantem quantum ad *esse*, neque aliter attingere amantem, quam per modum objecti, cui amans adhæret. Ex hoc sequitur primam rationem non concludere, illapsum essentiæ divinæ in essentiam animæ, sed tantum illapsum objecti beatifici in potentiam, qua attingitur per operationem, vel illapsum, ut est Dei efficientis beatitudinem. (Solvitur ratio.) Ratio ergo Henrici prima (qua dicit amantem a se exire, quod in proposito nequit fieri, nisi per circumincessionem, non autem animæ beatæ illabentis divinitati, sed e converso, ut in natura tali nihil appareat esse aliud quam Deus, sicut ferrum candens in igne lucet et ardet) est metaphorica, et non dogmatica, et fundamenta ejus dicto modo explicanda. (Est Metaphorica, non dogmatica.)

10. Solvitur. 2. Ratio ejusdem. Secunda ratio seu conclusio, ex priori deducta est, quod ille illapsus fiat in essentiam, et exinde redundet in potentias, non e converso, quia a priori, qualis est essentia animæ, fit redundantia in posteririus; hæc ratio non probat, quia aliquid potest esse prius et posterius respectu ejusdem in diverso ordine, ut calor quoad *esse*, quod recipit substantia, est posterius substantia; prior autem quoad effectum formalem, quem communicat substantiæ. Sic ergo essentia quoad illud quod ipsi competere posset, ut est prior potentia, posset idem derivare, vel ratione ejus derivari in potentiam, e contra vero illud quod competit potentiæ primo, ratione ejus derivatur in essentia, ut essentia est; sed beatitudo ita competit potentiæ prius quam competit essentiæ sicut attingere objectum beatificum; ergo a potentia derivatur in essentiam, non e contra.

11. 3. Ratio. Alia etiam ratio Henrici est: In essentia animæ principalius habetur Deus, qui est beatitudo per essentiam quam in potentiis, quia essentiam quodammodo perficit divinitas per seipsam; potentias vero tantum per modum objecti beatifici; sed quod per se perficit, principalius perficit quam illud quod terminative tantum per-

sponsio. ficit; ergo, etc. Respondet Doctor, si intelligatur quod essentiam animæ perficit, principaliter et formaliter, divinitas per se, est falsa major cum consequentia, quia divinitas formaliter non perficit, sed ut causa extrinseca ut objectum, et sic primo illabitur potentiæ per operationem, qua attingitur; formaliter vero per formam, quam in potentia causat ut est ipsa operatio. Quod si etiam admitteretur aliquo modo perficere principalius essentiam animæ quam potentiam, non concluditur intentum, quia illa perfectio esset actus primi, in quo non consistit beatitudo, ut supra probatum est. Et deinde Deus perficiens essentiam animæ perficeret eam in *esse*, non qua beatificabilis, neque ei communicaretur Deus, qua beatus est, sed qua ens a se.

atitudinis lapsus or fit in tentia.

12. eplica. Dices, sufficit quod perfectio communicata essentiæ animæ sit in se nobilior, quam illa quæ communicatur potentiæ; ergo vel erit beatitudo, vel beatitudine perfectior. Respondetur sicut substantia est perfectior accidente ex genere suo 7. *Met. text.* 4. ita substantia animæ perfectior est sua beatitudine, quæ accidens est, sic etiam non erit inconveniens aliquam, si talis detur, perfectionem, quæ primo competeret essentiæ in actu primo esse perfectiorem beatitudine, quia sic aliqui etiam dicunt unionem hypostaticam perfectiorem esse, quam sit beatitudo; excessus enim perfectionis in beatitudine est supra reliquas perfectiones sui generis, nempe actus secundi.

olutio. bstantia fectior sentia.

Negari etiam potest quod Deus perfectius per illapsum perficiat essentiam quam potentiam, id est, quod illapsus Dei in essentiam sit perfectior, quam illapsus ejus in potentiam, quia ille illapsus substantialis Dei est communis omnibus, et singulis creaturis, licet unicuique creaturæ secundum suum gradum; sed illapsus essentiæ divinæ ut objecti est specialis naturæ nobilissimæ, et sic nobilior quam sit illapsus substantialis, et communis omnibus. Quod autem competit alicui ut propria perfectio in eo gradu entitatis, quæ reliqua omnia excedit in perfectione, est etiam in se perfectius, quam illud quod est commune sibi et reliquis. Contra illapsus essentialis, seu substantialis est prior illapsu beatifico, et per modum objecti, et supponitur; ergo erit perfectior. Respondetur, via generationis esse priorem, non autem perfectionis, quia non omne prius generatione est prius perfectione 9. *Met. text.* 15. Huic solutioni præfert priorem, ut veriorem. Dato ergo quod illapsus substantialis sit perfectior, non sequitur in eo consistere beatitudinem, nam perfectissimus illapsus in naturam humanam est unio hypostatica, quæ tamen non est beatitudo Christi, qua homo est.

ipsus in tentiam est dici fectior am in entiam.

Replica.

Solvitur.

Quantum ad hanc difficultatem, qua comparatur uterque illapsus secundum perfectionem, et natura animæ aut Angeli, substantialis ad beatitudinem, potest considerari diversa ratio, secundum quam institui potest comparatio. Si enim comparentur in *esse* entis, illud est perfectius in *esse* entis, quod est principalius ens, et simpliciter, et magis accedit ad *esse;* hoc autem principalius competit substantiæ Angeli, quam ulli ejus actui secundo, aut accidenti, consequenter illapsus naturalis, quo Deus intime fit præsens, et conservat substantiam Angeli, est perfectior in ratione influxus, ut tendit ad *esse*, quam illapsus beatificus; tum quia ille est ad ens simpliciter; tum quia influxus realis, ut distinguitur contra intentionalem, qualis est influxus Dei ut objecti beatificantis, et finis, licet etiam influat ipsam operationem, quæ intantum est perfectio, inquantum ordinatur ut secundum *esse* ad

13. Explicatur utraque solutio.

Diversus modus comparandi beatitudinem ad essentiam.

Illapsus naturalis perfectior beatifico.

esse principale, seu accidens ad substantiam. Præterea si comparentur hæc quoad gradum, in quo accedunt ad perfectionem primi entis, cujus participatione reliqua dicuntur entia, excedit Angelus secundum substantiam, operationem beatificam, quia hæc sub una ratione, vel operationis, vel attingentiæ objecti primi, qui est Deus, participat rationem primi entis, seu causæ exemplaris, eamque manifestat, ut operationem divinam. Angelus autem sub multis rationibus, ut substantiæ spiritualis intellectivæ, volitivæ, imaginis, etc. participat et sequitur primam rationem causæ exemplaris in Deo, et sicut illapsus essentialis in Angelum, est secundum rationem specificam et gradum entitatis, sic etiam excedit illapsum in ordine ad beatitudinem.

Comparatio ad finem. Quod si comparatio fiat in ordine ad finem, etiam substantia Angeli excedit beatitudinem, quia hæc ad perfectionem naturæ Angelicæ est ordinata, non e contra natura, propter beatitudinem. Quod si comparentur ad finem universalem, quem Deus intendit per manifestationem sui, et communicationem creaturis quantum ad *esse* entis, jam dictum est; quantum vero ad manifestationem attributorum, non sunt comparabiles,

Comparatio ad manifestanda attributa. quia natura manifestat sapientiam Dei, atque potentiam; beatitudo vero, et quæ ad eam ordinantur justitiam, seu bonitatem et misericordiam. Quod si comparatio fiat in ordine ad finem ultimum in reipsa, habent se ut finis *cui* et *quo*; ut vero considerantur ut cadunt sub intentione Dei formali, inquantum ex hoc motivo suæ bonitatis communicandæ specialiter naturæ intellectuali, prior est beatitudo et natura beatificabilis, inquantum beatificabilis, quam natura in *esse* entis et naturæ, quia immediatius se habet ad hunc finem hoc modo, et supernaturaliter sumptum, quam series naturæ. Hinc Doctor ordinem electionis statuit priorem ordine naturæ prioritate intentionis et objecti formalis, non quod electio etiam non comprehendat subjectum et personas, quibus Deus vult beatitudinem (quia non eam vult in abstracto, sed naturæ intellectuali capaci), sed naturam vult hac intentione quasi materialiter; beatificationem vero formaliter ex motivo finis beatificantis. Deinde, sequitur ordo naturæ, qua disponit de ejus *esse*, causis, et aliis huc spectantibus. Vide Doctorem *in* 1. *d.* 41. *q.* 1. *et in* 3. *d.* 7. *q.* 3. Ordo electionis, et naturæ

(e) *Tertia ratio ducitur ad oppositum*, etc. Hæc fuit quod gloria sit gratia consummata, sed gratia est in essentia animæ; ergo et gloria. Hanc rationem reducit ad oppositum ex dictis *in* 2. *d.* 26. subsumendo contradictoriam minoris, nempe gratiam non perficere animam, ut prior est potentiis, neque in ea sic subjectari, quia non perficit indifferenter in ordine ad omnes operationes, sed determinate in ordine ad actum voluntatis. Hæc ratio supponit gratiam esse operativam, et non distingui a charitate, quod disseruimus alias *in* 2. *parte hujus commentarii d.* 16. ibi videantur quæ dicta sunt circa probationem hujus minoris, ut includit dictum suppositum, quia tota difficultas argumenti versatur circa minorem; minor enim est evidens, et recte probatur in textu. Dato enim quod gratia sanctificans sit principium effectivum actus determinati et volitionis, recte sequitur non perficere animam per modum principii *quo* efficientis, nisi in ordine ad illum actum solum; ideoque dona, quæ statuuntur in potentiis, tanquam principia operationum, dicuntur diversa, quia in ordine ad actus limitatos inclinant potentias. Sic plures habitus in eadem potentia eam inclinant, ad proprios quique actus. 14. Tertia ratio Henrici torquetur ad oppositum Gratiam non esse in essentia animæ.

15. Ratio ejusdem. Quarta ratio Henrici est ex justitia distributiva, qua distribuit præmia juxta excessum dignitatis et perfectionis; sed essentia est perfectior suis potentiis, ergo principalius recipit præmium. Reducit hoc ad oppositum, quia cui debetur majus bonum, ei reddi debet, prout majus bonum est ejus; sed essentiæ majus est bonum beatitudo ut in potentia, quam ut in ipsa essentia, quia videre Deum est majus bonum ejus, quam non videre; hoc autem bonum convenit mediante potentia, et non aliter. Præterea, quod addit Henricus destruit intentum, dicit enim quod perceptio beatitudinis principalius est in potentia quam in essentia, quia perceptio objecti beatifici videndo et degustando non est accidentalis beatitudini, cum consistat ex Hugone in percipere et amare bonum. Præterea, miseria consistit essentialiter, loquendo de pœna, in perceptione objecti disconvenientis; ergo perceptio objecti convenientis et beatificantis non consequitur ad beatitudinem, sed in ea includitur. Quod præterea dicit ad Philosophos, licet verum sit ipsos non attigisse objectum beatitudinis, neque modum, tamen non est negandum eos percepisse veritatem principii universalis, nempe eam consistere in operatione potentiæ, et non in essentia.

Reducitur ad oppositum.

SCHOLIUM.

Tria continet hæc littera. Primum, si dicatur aliam esse perfectionem essentiæ, aliam potentiæ, beatitudo non potest esse principaliter in essentia. Secundum, tenendo eamdem esse utriusque perfectionem, si simul teneatur, potentias esse accidentia, quodam sensu beatitudo principalius est in essentia. Tertium, tenendo veram opinionem, scilicet potentias re indistinctas esse ab essentia, de quo 2. dist. 16. absolute beatitudo principalius est in potentia. Probat elegantissime, et solvit argum. princ. posita in initio hujus quæst. 2.

(f) Ad quæstionem ergo dico, quod duplex potest esse intellectus quæstionis: Unus supponendo quod alia sit perfectio essentiæ, et alia potentiæ, quæ illarum sit principaliter beatitudo. Et sic videtur prædicta opinio dicere quod ille illapsus, qui est in essentia, ut essentia, qui est quodammodo prior operatione, quæ est perfectio potentiæ, sit principaliter beatitudo. Secundum hunc intellectum, dico quod beatitudo non consistit principaliter in essentia, quia nihil quod perficit essentiam, ut essentia est distincta qualitercumque a potentia, potest esse nisi actus primus, et forte nullus habitus; nihil autem tale potest esse principaliter beatitudo, imo contradictionem includit beatitudinem esse sine operatione, non sic actum primum esse sine quocumque actu secundo. 13.

Alius intellectus quæstionis potest esse talis, ponendo quod eadem sit perfectio, et unica essentiæ et potentiæ, in qua unica consistit beatitudo, an illa unica principalius perficiat essentiam vel potentiam? Et in primo intellectu fuit comparatio duarum perfectionum perficientium essentiam et potentiam, quæ illarum sit principalior. In secundo sit comparatio ejusdem perfectionis ad duo susceptiva, quod illorum principalius perficiatur illa perfectione.

In illo secundo intellectu videretur diversimode respondendum, secundum diversas opiniones de potentiis, quia si ponantur accidentia ipsæ potentiæ, cum *princi-*

Si potentiæ essent accidentia, principalius perficeretur essentia

quam illæ beatitudine.

palius sit id, per quod aliud, et non e converso, et *per quod*, possit accipi æquivoce pro causa priori et remotiori, vel pro causa posteriori et immediatiori; primo modo principalius essentia perficitur quam quæcumque potentia perficiatur; secundo modo non, quia essentia est remotior causa respectu cujuscumque, cujus potentia est causa, sed potentia propinquior.

14\. Potentiæ animæ non sunt accidentia, ex 2. ad 16. Quod est principalius respectu esse, non ideo est tale respectu consequentis esse, maxime si mutatur ordo.

Quia tamen illam opinionem non credo esse veram, sicut dictum est *dist.* 16. *secundi*, nec etiam clarum est quod idem est principalius respectu *esse*, et cujuscumque perfectionis consequentis *esse*, siquidem aliquid potest esse causa alicujus in essendo, et tamen illud aliud per nullam aliam causam recipit; imo si esset incausatum, reciperet, sicut Deus est causa trianguli in essendo, tamen si triangulus esset incausatus, seipso haberet tres, etc. Et hoc maxime verum est ubi non est processus in eodem ordine, puta si unum sit prius in ordine activi, et postea secundum est prius tertio in ordine passivi. In eodem etiam ordine non tenet, nisi sit prioritas essentialis, sic intelligendo quod incompossibile sit, quod secundum sit prius ad tertium, nisi primum sit prius ad secundum et ad tertium, sicut in causis efficientibus patet, ubi posterior potest efficere sine priori, quia prior non est essentialiter vel necessario prior.

(g) In proposito autem in ratione receptivi non fit talis prioritas essentialis in recipiendo, essentiæ ad potentiam, quia si immediatum receptivum posset per se esse sine mediato, posset per se recipere, illo non recipiente, nec mediate, nec immediate. Hypothesis autem est necessaria supponendo illam hypothesim necessariam multis, quod distinctorum in entitate absoluta, alterum potest esse absque contradictione sine altero. Videtur ergo quod si illa opinio esset probabilis, nullo tamen modo esset concedendum quod essentia principalius recipit operationem quam potentia.

Absolute distincta separari possunt.

15\. Quæ ratio primitatis ad aliquid

(h) His ergo, et aliis opinionibus de potentiis prætermissis et æquivocationibus ejus, quod est *principalius*, dico quod illud simpliciter est principalius respectu *A*, quod quocumque alio, per possibile vel impossibile circumscripto, eodem modo se haberet ad *A*; nihil autem aliud ipso circumscripto sic se haberet ad *A*. Ista ratio probatur ex ratione primitatis, quia primum ad aliquid est, quo circumscripto, nihil est tale ad aliud; quolibet autem alio circumscripto, ipsum eodem modo se habet ad illud, et primum simpliciter est principalius simpliciter. Hæc pro majori declarata.

Potentia principalius recipit beatitudinem quam essentia.

(i) Nunc autem, sive potentia sit perfectio unitive contenta in essentia, sive sit pars essentialis ipsius essentiæ, sive aliter sic vel sic se habeat, secundum diversas opiniones, essentia non reciperet beatitudinem circumscripta potentia per possibile vel impossibile. Essentia autem circumscripta per possibile vel impossibile, potentia

reciperet eam; ergo eo modo quo est ibi possibilis principalitas re vel ratione, potentia principalius recipit, et per consequens beatitudo eam prius perficit. Minor probatur ex præcedenti solutione, quia beatitudo consistit in operatione secundum illam opinionem; operatio autem perficeret potentiam, si sola esset sine essentia; essentiam autem nullo modo, si sola esset sine potentia.

(k) Si isti probationi minoris instetur per hoc quod nullum accidens perficit aliud accidens, sed solum substantiam, licet unum accidens prius quam aliud, juxta
16. Text. 14. Accidens subjectari in accidente, de quo sup. d. 12. q. 2. illud Aristotelis 4. Metaphys. *Non enim accidens accidenti accidit, nisi quia ambo eidem accidunt;* et post: *Nihil enim hoc magis illi quam illud accidat huic.* Si ergo potentia est accidens essentiæ, quomodocumque, per possibile vel impossibile, esset sine essentia, non posset accipere accidens; essentia autem posset accipere accidens mediatum, sive posterius, licet non reciperet prius, quia ipsa est receptiva utriusque etiam immediate in ratione subjecti.

Hujus instantiæ, ut dixi, minorem, scilicet quod potentia sit accidens, non reputo veram, esto tamen. Sed major est falsa, sicut dictum est *libro isto in dist.* 12. *q.* 2.
Cap. 1. et patet per Avicennam 2. *Metaph.* *quod velox* et *tardum* sunt passiones motus, et *curvum* et *rectum* passiones lineæ; et per rationem, quia quidquid per se secundo modo convenit alicui, est accidens ejus, nam in illo modo subjectum ponitur in definitione prædicati tanquam additum, quod non competit respectu accidentis, nisi de subjecto suo; multa autem sunt accidentia, quæ per se secundo modo insunt accidentibus, et nulli substantiæ, sicut patet de omnibus passionibus scientiarum mathematicarum, quarum nulla est de substantia aliqua, ut de primo subjecto.

Quod autem adducunt textum Aristotelis necesse est exponi, quia si præcise intelligat quia duo accidentia accidunt eidem subjecto, ideo unum accidit alteri, sequitur quod ita superficies accidet albedini, sicut albedo superficiei. Idem sequitur ex secunda auctoritate, nihil magis hoc illi accidit quam illud huic. Esto ergo intellectus ejus non de accidentibus ordinatis, quorum alterum est ratio recipiendi alterum, sed de accidentibus disparatis, de quibus exemplificat, ut album et musicum. Istud autem sufficit ad propositum suum ibi, volentis quod non potest esse processus in infinitum in prædicationibus per accidens, sicut exposui alibi intentionem ejus. Non accidit accidens accidenti, nisi quia ambo tertio, intelligitur de disparatis, non de subordinatis, sup. dist. 12. q. 2. et in Metaph.

(l) Ad argumenta. Ad primum, major posset concedi de perfectibilibus et perfectionibus ejusdem ordinis; non autem comparando perfectibile perfectione unius ordinis ad aliud perfectibile perfectione alterius ordinis; et intelligo hîc perfectiones alterius ordinis actum primum et actum secundum, et sic inferendo, non sequitur, nisi quod essentia si habeat aliquam perfectionem, quæ sit actus primus, illa erit perfectior quacumque perfectione, quæ est 17. Ad arg. initio q. 2.

actus secundus; beatitudo autem non est simpliciter nobilissima perfectio, sed nobilissima inter actus secundos.

An perfectibili nobiliori nobilior perfectio debeatur.

(m) Aliter et quasi redit in idem, quod simpliciter nobiliori perfectibili correspondet nobilior perfectio. Verum est in illo ordine perfectionum, quæ respiciunt illud perfectibile; beatitudo autem non respicit essentiam, ut essentia est pro primo perfectibili. Si autem compares ordinem perfectionum ad ordinem perfectibilium, concedo quod perfectibili simpliciter nobiliori correspondet perfectio simpliciter nobilior intrinseca vel extrinseca; sed determinate de extrinseca non oportet concedere, si istud sub ea ratione, sub qua est nobilissimum perfectibile, non est capax perfectionis accidentalis; sic est in proposito, etiam de perfectione accidentali, quæ est habitus, quæ non perficit essentiam, ut essentia est, et multo magis de perfectione accidentali, quæ est operatio.

18. Ad. 2. Potentia si esset per se, posset habere operationem.

(n) Ad secundum, concedo quod si potentia posset per se esse, posset perfici ab operatione, et essentia non posset perfici sine potentia. Et ideo argumentum bene concludit contra eos, qui dicunt potentiam esse aliud realiter ab essentia; ad nos autem nihil, qui dicimus quod idem re sub una ratione est essentia, et habet perfectiones, quæ sunt actus primi, sub alia ratione est potentia, et habet perfectiones, quæ sunt actus secundi, nec dico illas rationes alias esse causatas tantum per actum intellectus, sed ex natura rei, sicut dictum est *in quæstione de potentiis animæ in secundo.*

(o) Ad tertium, dico quod non est inconveniens concedere naturam intellectualem beatificari per accidens, hoc est, non primo, sive non immediate; et hoc loquendo de primitate, sive immediatione per rationem, licet sit inconveniens dicere quod beatificetur per accidens, loquendo de accidente reali aliquo mediante. Dist. 16.

Ad 3. Natura beatur per accidens, explicatur.

(p) Contra istas responsiones, non minus nobilis est ratio, secundum quam Deus est beatus, quam illa secundum quam beatificat; beatificat autem sub ratione essentiæ; ergo sub nulla ratione minus nobili beatificatur ratio potentiæ est minus nobilis.

Respondeo, loquendo de ratione fundamentali, secundum quam beatificatur, verum est quod illa non est minus nobilis ratione fundamentali et formali, secundum quam beatificat. Loquendo autem de ratione formali proxima secundum quam beatificatur, et formali secundum quam beatificat, quæ secundum aliquos est ratio veri et boni, adhuc non est major nobilitas hinc quam inde; sed ponendo tertio modo, quod secundum rationem essentiæ beatificet objective, non tamen fundamentaliter, sed formaliter, beatificetur autem immediate secundum rationem intellectus et voluntatis, consequens est dicere quod secundum rationem nobiliorem immediate beatificet, quam immediate sit beatus; nec hoc est inconveniens, quod aliquid secundum rationem minus nobilem recipiat perfectionem se-

Minus nobilis est ratio qua Deus est beatificabilis quam beatificativus.

cundam quam sit perfectum perfectione prima.

COMMENTARIUS

15. Explicatio terminorum et tituli. (f) *Ad quæstionem ergo dico*, etc. Explicat sensum quæstionis, et terminos. Primus sensus est, quem tenuit Henricus, distinguendo perfectiones, quarum una esset in essentia, alia in potentia, et juxta hunc sensum negat Doctor ullam perfectionem, quæ est primo in essentia esse beatitudinem formaliter. Secundus sensus est, limitando quæstionem ad unam solam perfectionem, et quærendo an illa perficiat essentiam principalius quam potentiam; *principalius* etiam dupliciter accipi potest, idem enim est, et *per quod aliud*, et non e converso. *Per quod* autem æquivoce sumptum potest esse nota causæ prioris et remotioris, vel posterioris et immediatioris. Hoc intelligendum est de causa materiali et subjecto, nam in genere causæ efficientis aliquando sumitur *principale* pro perfectiori causa respectu ejusdem effectus, *minus principalis* pro inferiori ; quamvis hæc non per superiorem sit, neque in virtute ejus operetur, sed ex propria forma, licet minus principaliter, in causis tamen efficientibus principali et instrumentali proprie dictis illa descriptio verificatur ; in proposito autem recte quadrat respectu essentiæ et potentiæ respectu ejusdem formæ, ut utrumque perficit cum subordinatione unius ad alterum.

Secundus sensus quæstionis. Principalius quid sit. Explicatur.

16. Hoc supposito, dicit juxta sententiam, quæ tenet distinctionem essentiæ a potentiis realiter, dici posse quod beatitudo principalius perficiat essentiam primo modo. Secundo vero modo potentiam, quia tamen hanc sententiam (de qua ex professo agit *in* 2. *d.* 16.) hîc rejicit sicut et rationem allatam, quia non sequitur ex eo quod unum sit causa alicujus in essendo, sit etiam causa, ex qua tertium conveniat causato, v. g. generans est causa ignis, non tamen est causa unde calor conveniat igni effective, aut subjective, causa albedinis non est ratio per quam albedini convenit esse disgregativum visus, neque causa trianguli est causa, per quam formaliter conveniat triangulo habere tres angulos, quia etiamsi esset improductum, haberet tres angulos. Ratio autem hujus est, quia sicut quælibet res necessario et formaliter sua forma constituitur, ita etiam a quocumque producatur, necessario est talis formaliter, quia essentia est indivisibilis a re, cujus est; eodem modo dicendum de proprietatibus consequentibus essentiam, ut ab ea emanant. Non ideo enim natura humana aut Angelica, est intellectiva aut volitiva, quia hoc vel illud individuum ejus producitur ab hac vel illa causa in *esse;* hoc enim est contingens, sed quia nec aliter produci esset possibile, cum ex specie sua talem rationem formalem sortiatur, et prior sit ordo et unio terminorum ad se, quam ordo eorum ad *esse*, ratione cujus subjicitur res causæ productivæ. Deinde, quia in ipso *esse*, non solum consideratur influxus efficientis, sed etiam constitutio ex causis intrinsecis vel Physicis, vel Metaphysicis, quia non solum homo recipit suum *esse* a generante, sed etiam a partibus componentibus, neque ulla potentia est possibilis homo, nisi per illas partes.

Potentias non distingui realiter ab essentia. Quod primum est in uno genere, non est tale in omni. Constitutio rei formalis.

Deinde, ut dicit Doctor, falsificatur illa acceptio præmissi axiomatis in causis, quæ in diverso ordine causandi causant, ut si unum sit prius in genere activi, non sequitur ut sit etiam prius in genere passivi, finis aut formalis causæ. Hæc exceptio est fundatissima, quia sicut diversa causarum, et prima genera non communicant in eodem modo causandi, sic quodlibet est 17.

Ordo inter genera causarum.

primum, et incausabile in suo ordine, licet in diverso ordine sit causatum, forma causatur ab efficiente, et materia in genere efficientis, et materialis; tamen non ideo causat in suo genere, quia sic causata, sed causat primo, et ex propria ratione formali, et sic est prima, quia etiamsi non sic causaretur, v. g. anima rationalis non causatur a materia, tamen eodem modo formaliter causat materiam, ac si educeretur de ejus potentia sicut cæteræ animæ producuntur, quia homo non est minus animal, aut vivens quam brutum, nec minus corpus humanum animatur utraque anima quam corpus bruti. Deinde, dicit quod in eodem etiam ordine causandi non teneat, nisi sit prioritas essentialis talis, ut primum sit prius secundo et tertio. Hoc declaratur, primum potest esse prius secundo, vel quoad *esse* tantum, vel quoad virtutem et *esse* simul; si quoad *esse* tantum, sic quælibet causa est prior suo causato, inquantum ipsi communicat existentiam, sine qua non possit agere, et hoc modo verificatur illud : *quidquid est causa causæ, est causa causati* universaliter. Secundo modo aliquid est prius secundo, quatenus non solum ipsi communicat *esse*, sed etiam virtutem causandi, vel totalem, vel etiam concomitantem, sine qua nequiret secundum, seu causa causata exire in effectum, talem communicat causa principalis instrumentali quod agit tantum per virtutem et motum receptum a causa principali, et inter has est ordo essentialis; sic etiam Deus est prior causa secunda, quia licet hæc habeat virtutem permanentem a Deo receptam, tamen hæc etiam in causando ita dependet a Deo, ut nisi coagat et compleat illam, concurrendo ad effectum, nequeat causa secunda agere. Concomitanter autem habent aliæ causæ, v. g. intellectus ad speciem quam producit, quia hæc non agit in virtute intellectus, sed objecti, cujus vicem supplet; dici tamen potest causa prior essentialiter non solum specie, sed etiam operatione, quæ est in suo ordine a specie. Causa etiam universalis potest dici hoc modo prior essentialiter ad particularem ab ipsa productam, licet hanc prioritatem dicerem concomitantiæ in ordine ad tertium, ut distinguatur ordo essentialis inter causam primam et secundam ab ordine essentiali inter causam universalem creatam et causam particularem, inquantum in priori ordine esse, virtus et actio communicatur, ac tandem fit influxus in effectum causæ particularis. Hic vero tantum *esse*, et influxus concomitans ad effectum, quia non in virtute causæ universalis creatæ agit particularis, sed in virtute propria. Non sic autem causa secunda respectu Dei, cujus actio et virtus causativa etiam dependet a Deo, non solum dependentia se tenente ex parte effectus communis, qui nequit produci a causa secunda, non concurrente Deo, sed etiam dependentia propria ipsius actionis. Quocumque modo dicatur actus secundus et diversus ab ipsa causa secunda, et quidquid etiam dicatur esse, aut modus, aut relatio, aut influxus; hac ergo prioritate essentiali primi ad secundum et tertium sublata, non verificatur illud axioma, v. g. in causis efficientibus contingentibus, quia secundum agit tertium primo destructo, aut non applicato ; et ratio est, inquit Doctor, quia illa non est essentialiter prior, aut necessaria ut ignis generans ignem, qui ab alio generari posset, et priori igne corrupto agere respectu tertii.

Alia restrictio illius axiomatis.

Ordo prioris vel primi multiplex in eodem genere.

Causa concomitans.

Differentia inter ordinem causæ primæ, et 2. ab ordine inter universalem creatam et particularem.

Dependentia causæ secundæ a prima.

19. (g) *In proposito autem*, etc. Reducit doctrinam præmissam ad scopum præmissæ resolutionis, quia non est talis ordo essentialis in recipiendo inter essentiam animæ et potentias. Loquitur juxta sententiam quam rejicit, nempe potentiam

realiter distingui ab essentia, et rationem assignat, quia immediatum receptivum beatitudinis, nempe potentia, si esset per se, posset recipere beatitudinem, essentia eam non recipiente mediate aut immediate. Hæc ratio est optima, quia si prima ratio recipiendi beatitudinem est potentia, secundum id quod ipsi competit ex se, ut distinguitur ab essentia, sequitur quod etiam separata illam reciperet. Et probatur, quia potentiæ ad essentiam ordo est vel in genere subjecti, ut est forma in essentia ut subjecto. Sed quod convenit potentiæ in *esse* effectus aut formæ sic comparatæ ad essentiam, est ipsi extraneum, et in diverso genere causæ primo diversæ conveniens, ab eo quod ipsi competit, inquantum est subjectum receptivum beatitudinis, vel inquantum etiam effective se habet ad beatitudinem, et separatis prioribus rationibus hæc omnino manet, quia ordo ad posterius in diverso genere causæ, qui ordo competit potentiæ ex propria ratione sui, et immediate et formaliter; ergo manente potentia in suo *esse* formali, hic ordo manet. Manet autem ex hypothesi, qua separabilis esset, quæ hypothesis admittenda videtur ex illo generali principio a multis admisso, quod ubi sunt duo absoluta realiter distincta in creatis, possit *esse* unum ab alio separari realiter, nisi unum sit prius essentialiter altero; hoc autem probandum esset, essentiam respectu potentiæ esse priorem hoc modo, magis quam sit ignis ad calorem, aut aqua ad frigus. Negato etiam hoc principio, quoad præsens parum refert, quia cum essentia non recipiat immediate beatitudinem, sed mediante potentia, tanquam proprio et immediato receptivo, sequitur quod recipiat beatitudinem principalius quam essentia. Quod si dicas ad hoc quod essentia recipiat tanquam ultimatum subjectum beatitudinem eo modo quo substantia est ultimatum et principale subjectum qualitatis, licet recipiat mediante quantitate, et hoc ideo est, quia omne accidens necessario reducitur ad substantiam, tanquam ad principale subjectum cui competit, tanquam entis ens; sed juxta illam sententiam impugnatam, potentia est accidens, et beatitudo etiam est accidens; ergo ultima dependentia beatitudinis, atque adeo principalis, debet esse ad essentiam, et non ad potentiam. Fateor hanc responsionem esse talis apparentem, tenendo illam sententiam, quæ ut hæc destruatur complete, et cum satisfactione, deberet impugnari, sed ad alium locum pertinet hæc impugnatio.

Dato quod potentia distinguatur ab essentia realiter posset separata beatificari.

Ordo ejus ad essentiam est formæ, ad operationem est subjecti et efficientis.

Responsio.

20. Impugnatur. Non omne accidens dependere a substantia.

Contra dictam solutionem aliter argumentor : Ad definitionem illam accidentis salvandam non requiritur omne accidens immediate dependere ad substantiam, quia multæ relationes non ita dependent, v. g. similitudinis, quæ eadem manet in accidente separato, quamvis alioquin relatio nequiret a suo subjecto immediato separari. Deinde, dato quod qualitas absoluta aliqua dependeat a substantia immediate, tanquam a subjecto principali, sequitur quod immediate etiam tribuat effectum formalem, et principalius substantiæ, quia effectum suum formalem tribuit principalius subjecto, ex cujus potentia educitur; educi enim et informare reciproce se habent inter extrema subjecti et formæ, sequitur ergo quod in aliquo gradu tribuat effectum subjecto principali, in quo non tribuit subjecto minus principali. Sed hoc est falsum in proposito, quia beatitudo nullum effectum tribuit essentiæ in ullo gradu, in quo eumdem et immediatius non tribuat potentiæ, neque educitur de potentia essentiæ, nisi quia educitur de potentia subjecti proximi, quia potentia non agit actione

Beatitudo inest potentiæ primario.

transeunte in aliud subjectum realiter diversum, qualis est essentia in hac sententia; ergo essentia neque est principale subjectum, neque etiam eductionis immediatæ aut receptionis, nisi solum per denominationem; ergo beatitudo non se habet ad essentiam principalius, quod est

Confirm. intentum. Confirmatur, beatitudo consistit in operatione, vel qua elicitur, vel qua recipitur, vel utrumque, ut volueris; sed neque essentia, ut distinguitur a potentia, elicit aut recipit operationem per se, sed præcise tantum per potentiam, ut principium eliciens et recipiens; ergo nullum effectum principaliter tribuit essentiæ qua distinguitur a potentia; ergo neque beatitudo principaliter perficit essentiam. Probatur minor, quia operatio potentiæ per modum operationis illius et solius, nata est

Operatio tali potentiæ competit. esse, cujus est tendere in objectum beatificum extrinsece perficiens per modum objecti seu termini. Sed essentia, ut distinguitur a potentia, nequit sic tendere, aut uniri objecto beatifico, quia unio illa consistit in amore et visione, vel altera; hæc autem solis intellectui et voluntati competunt principaliter, et non essentiæ, quæ neque volitiva aut intellectiva est, nisi ut est voluntas et intellectus; ergo, etc. Ad rationem superius factam respondebitur infra.

21. (h) *His ergo et aliis opinionibus*, etc. Omissa priori opinione statuit conclusionem propriam. *Dico*, inquit, *quod simpliciter*

Conclusio Doctoris. *est principalius respectu* A, *quod quocumque alio per possibile vel impossibile circumscripto, eodem modo se haberet ad* A; *nihil autem aliud ipso circumscripto*

Probatio. *sic se haberet ad* A, etc. Declaratur et probatur : Illud dicitur principale respe-

Ordo essentialis. ctu alterius, quod ratione sui immediate et formaliter se habet ad tale, non autem ratione alicujus alterius adjuncti, vel cujuscumque quod extra rationem formalem ipsius principalis, quod sic respicit aliud. Præterea, nihil aliud sic respicit principaliter idem, nisi ratione prioris. Hæc adæquatio principalis ad posterius in eo consistit, ut posterius nequeat esse posterius nisi in ordine ad principale, et ratione principalis, hoc nunquam sequatur ad aliud quod non est suum principale, vel illud includit. Exemplum est in proprietate, quæ sequitur ad differentiam et definitionem subjecti ita adæquate, ut ipsa salvari nequeat, nisi respective ad essentiam subjecti, et ubicumque essentia salvatur, necessario etiam salvatur proprietas. In proposito autem non sumitur principale cum mutua illa reciprocatione, sed in alia adæquatione, nempe quod posterius si sit, nequeat esse nisi in ordine ad suum principale præsuppositum, et per illud, v. g. intellectio licet posset non esse, tamen nequit esse nisi per intellectum (quidquid sit an Deus, eam possit producere); intellectus ergo respectu intellectionis ita se habet, ut principale, ut nequeat intellectio esse, nisi per intellectum, licet possit simpliciter non esse, et nihil possit intelligere mediante intellectione, nisi per intellectum, et præcise qua intellectivus est. Probat autem Doctor illam propositionem optime ex alia priore, nempe ex ordine primi ad posterius essentiale; aliud enim est esse primum essentialiter ad aliud; aliud vero esse principale, quia non omne primum est principale, licet omne a quo essentialiter, licet partialiter est effectus, sit primum respectu ejus; principale enim ultra ordinem prioris, dicit excessum in gradu influxus et dependentiæ terminatæ, quæ est posterioris ad principale, etiam ut comparatur posterius ad alias causas priores. Probatio ergo Doctoris est talis : Primum ad aliquid est, quo circumscripto, nihil est tale ad illud; quolibet autem alio

Adæquatio proprietatis ad subjectum.

Declaratur.

Exemplum.

circumscripto, ipsum (id est primum) eodem modo se habet ad illud; sed primum simpliciter est principalius simpliciter; ergo, etc. Primum simpliciter intelligit secundum gradum excessus ad alias causas concurrentes respectu posterioris.

22. (i) *Nunc autem sive potentia sit perfectio*, etc. Circa distinctionem potentiarum ab essentia, videantur quæ docet *in* 2. *dist.* 16. an sit realis, formalis aut rationis. Dicit ergo, quidquid in hoc dicitur, salvando distinctionem aliquam inter potentiam et essentiam (ut sustineri possit comparatio principalis, et minus principalis in perficiendo utramque per beatitudinem) beatitudinem principalius perficere potentiam, quia consistit in operatione, quæ principalius respicit potentiam quam essentiam, quia potentia seipsa est operativa, essentia vero non ita, sed per potentiam tantum, ideoque potentia, si sola esset, operaretur, non ita essentia sine potentia, neque aliter quam per ipsam potentiam. Vide præmissa.

(k) *Si isti probationi minoris instetur*, etc. Minor fuit quod potentia sola 23.
perficiatur principaliter per beatitudinem, quia hæc, ut supponit etiam sententia, quæ impugnatur, consistit in operatione, quæ soli potentiæ principaliter competit. Contra
Objectio. hoc instat per rationem superius insinuatam, quam hîc etiam solvemus; nullum accidens perficit aliud accidens, sed solum substantiam, licet unum aliud accidens, prius quam aliud, juxta illud Philosophi 4. *Met. text.* 14. *Non enim accidens accidenti accidit, nisi quia ambo eidem accidunt;* et infra: *Nihil enim hoc magis illi quam illud accidat huic*, etc. Si ergo potentia est accidens essentiæ, quomodocumque separatur ab essentia, non poterit recipere beatitudinem, aut aliam operationem per possibile aut impossibile; essentia autem posset accipere accidens mediatum, sive posterius, licet non recipiat prius, quia ipsa est receptiva utriusque immediate in ratione subjecti.

Respondet minorem hujus esse falsam 24. Responsio.
nempe potentiam esse accidens; sed quidquid de hac dicatur, major est falsa, quia et qualitas est receptiva accidentium, etiam separata, ut probatum in prima parte hujus commenti, et docet Doctor cum communi *dist.* 12. *hujus quæst.* 2. velocitas et tarditas sunt accidentia et passiones motus, curvum et rectum lineæ, ex Avicenna 1. *Metaph. cap.* 1. et universim quidquid competit in secundo modo accidenti, convenit ei primo ut Accidens subjectari in accidente.
subjecto, et definitur per ipsum ut subjectum, tanquam additum; sic figura competit quantitati, forma qualitati, et in universum omnes passiones Mathematicæ competunt, et demonstrantur de quantitate, ut subjecto. Tenendo ergo passiones distingui realiter a subjecto, et in accidentibus dari passiones, sicut et de illis est scientia, sequitur passiones accidentium recipi in ipsis accidentibus ut subjectis, et illis primo convenire, et ratione eorum aliis. Verum est aliqua accidentia immediate competere substantiæ, ut est quantitas, et qualitates activæ, Quædam immediate subjectantur in substantiva.
vel quæ faciunt ad substantiæ conservationem et productionem, quia hæc sunt propriæ substantiarum, quæ secundum naturam et exigentiam cujuslibet ad eam sequuntur, ut patet in qualitatibus elementorum et mixtorum connaturalibus; aliæ quædam sunt, quæ non ita sequuntur ad substantiam, sed neutro modo se habent ad illam, vel ad alias, et hæ sunt communes, neque ita certo constat afficere subjectum aliter quam mediante superficie cui inhærent, aliæ sunt violentæ; hæ autem afficiunt substantiam Ordo diversus qualitatum.
immediate, in quo ejus appetitui repugnant, sicut et qualitati conser-

vativæ naturali. In substantia spirituali non dantur tales qualitates connaturales in essentia ejus, quia neque ad conservationem faciunt, cum ipsa sit incorruptibilis; neque ad actionem, quia non est activa, nisi tantum respective ad objectum extrinsecum; neque perfectibilis, nisi in ordine ad illud, et per operationem circa idem. Hoc autem præcise ipsi competit mediante potentia, sicut igni mediante calore calefacere. Unde si posset competere essentiæ animæ operari seipsa immediate, vel igni calefacere, ita superflueret tam potentia operativa in illa quam in igne calor; superfluum autem natura abhorret. Sicut ergo in substantiis est ordo et exigentia diversa quoad suas rationes specificas, ita in accidentibus respective ad suas causas, quas proxime respiciunt, et unum accidens alteri accidit tanquam perfectio connaturalis ejus, in quo est modum subjecti. Dato ergo quod potentiæ essent accidentia animæ, non sequitur beatitudinem non inesse potentiis immediate et principaliter, et totam dependentiam beatitudinis ad potentiam non terminari, quod solum exigit, in quantum est accidens.

25. Explicatio Philosophi. Hinc explicatur Philosophus, quia si intelligeretur in eo rigore quo adducitur, sequeretur nullum accidens accidere alteri, tanquam subjecto, licet unum prius alio insit; hoc autem vanum est dicere, quia sic tolleretur omnis ratio subjecti a quantitate, et perinde superficies accideret albedini, sicut albedo superficiei. Sequeretur etiam cum omnis scientia demonstret passiones de subjecto tantum, et omnes passiones ex hac sententia sint accidentia, quod nulla esset scientia, nisi de sola substantia, quod est falsum. Sequeretur tertio, quod omne accidens quod ex virtute causæ extrinsecæ primo inest subjecto, possit inesse secluso omni alio, et sic tolleretur ordo in accidentibus. Probatur hæc sequela, quia dato quod nullum accidens sit subjectum alterius, nullum præsupponit aliud, neque ex parte agentis, neque subjecti. Non ex parte agentis, quia neque virtus ejus, neque forma producta ex necessitate essendi supponit aliud accidens, dato quod agens natum sit producere primo illam formam accidentalem, ut calor calorem, et non albedinem, quæ inesse posset subjecto per aliam causam; nulla est subordinatio ex parte subjecti, inquantum est præcise subjectum, quia immediate se habet ad omnem formam accidentalem hoc modo philosophando, et capacitas recipiendi solum ipsi competit, qua substantia est, et per se existens, qualis est independenter ab omni accidente. Qui dixerit autem quod unum accidens supponat aliud, debet salvare modum aliquem ordinis et suppositionis ejusmodi, quia neque ut sunt ad suis per se causis extrinsecis subjecto, oritur illa suppositio, ex modo agendi causarum subordinate; non ex parte subjecti, si substantia est immediatum subjectum utriusque; non ex dependentia unius ab alio, quia oportet hujus dependentiæ fundamentum aliquod assignare ex parte causalitatis aut causarum. Et si dicatur unum accidens, ut operatio, oriri ab alio accidente, et sic beatitudo a potentia; contra est, quia beatitudo in sententia, quam putamus veriorem, potest a solo Deo produci, et dato opposito, ideo non produceretur, quia debet inesse per actionem vitalem potentiæ; sed hoc dato, sequitur immanere ipsi potentiæ, tanquam subjecto principali et primo, et non inesse subjecto realiter distincto, qualis est essentia. Philosophus ergo intelligendus est de accidentibus disparatis, quæ nullum ad se invicem ordinem dicunt, nisi quia inhærent eidem

Inconveniens esset accidens non accidere alteri accidenti.

Sensus Philosophi.

tertio, prout etiam Doctor, et hîc *in* 2. *d.* 12. *q.* 2. explicat.

26. Ad argumenta, ad primum. (l) *Ad argumenta, ad primum*, etc. Primum fuit, quod nobiliori perfectioni correspondet nobilius perfectibile tanquam proprium; sed beatitudo est nobilissima, et essentia nobilior quam potentia, si differant; ergo beatitudo erit in essentia.

Responsio. Respondet primo Doctor juxta superius exposita et præmissa de perfectione actus primi seu essentiæ, ultra potentiam, ejusque perfectionem, majorem distinguendo quantum ad perfectionem ejusdem ordinis conceditur; alterius autem ordinis negatur. Si ergo conveniat aliqua perfectio essentiæ animæ primo, illa erit perfectior quam beatitudo, quæ convenit potentiæ, et hoc dato, negatur minor, scilicet beatitudinem esse nobilissimam in omni ordine, sed tantum in ordine actus secundi, et non primi. Contra hoc sequeretur quod lumen gloriæ, et charitas, quæ sunt actus primus in potentia, essent perfectiores beatitudine, quia spectant ad actum. Respondetur, plures id concedere, sed negatur consequentia, quia actus est perfectior et ratione vitalitatis, et ratione finis, quem perfectius, expressius et immediatius attingit, et unit potentiæ, et quo mediante potentia, ejusque appetitus quietatur; charitas autem et lumen gloriæ in ratione habitus ordinantur ad beatitudinem, tanquam ad finem, et licet elevent potentias ad statum supernaturalem. Hæc elevatio in nostra sententia, est conveniens ipsis, ut concurrunt et supplent imperfectionem ex parte potentiæ, tanquam causæ in operando, itaque comparando potentiam ad actum ipsum secundum, elevatur formaliter, ut attingat finem, et ultimam suam perfectionem; per habitus vero effective elevatur. Et si dicas illos habitus esse in primo gradu supernaturalitatis quoad substantiam, concedo; non inde tamen sequitur esse in se perfectiores, quam sit beatitudo, quæ et perfectionem habitus participat, et ulterius objecti et potentiæ, estque supernaturalis formaliter in substantia, licet concurrat causa creata. Distinctio ergo illa Doctoris de perfectione actus primi et secundi intelligenda est, quando actus primus non ordinatur ad aliam perfectionem majorem, sed præcise propter se, et in ordine ad perfectibile perfectius

Beatitudo est perfectissima n genere actus secundi. Replica. Solutio.

Beatitudo perfectior quam habitus.

Elevatio effectiva, et formalis.

(m) *Aliter*, etc. Respondet secundo, concedendo etiam majorem in ordine perfectionum, quæ ordinantur ad perfectibile, et quarum est capax; beatitudinis autem non est capax essentia, sed sola potentia. Vel aliter, distinguendo de perfectione intrinseca et extrinseca, concedendo quod intrinseca perfectissima correspondet perfectissimo nobiliori, non tamen extrinseca, vel in ordine ad extrinsecum; sic se habet in proposito beatitudo et habitus, quæ respiciunt extrinsecum objectum. Et si dicas, hoc gratis dici, negatur, quia sicut nihil aliud potest respicere extrinsecum, nisi potentia, nempe objectum, sic etiam nulla perfectio, qua est ad extrinsecum perficiens, potest ulli convenire, nisi potentiæ, quæ sola est perfectibilis in ordine ad extrinsecum, et ab ipso extrinseco; sic habitus et operatio, in qua consistit beatitudo est perfectio in ordine ad extrinsecum, ideoque soli potentiæ conveniunt, nam perficiens in ordine ad aliud requirit capacitatem in perfectibili, qua possit conjungi suo fini, qualis capacitas non est in essentia, sed in sola potentia. 27. 2. Responsio.

Sola potentia perfectibilis in ordine ad extrinsecum.

(n) *Ad secundum*, etc. Secundum fuit, quod per se perfectibile ab aliquo, si esset separatum ab alio, posset a sua perfectione perfici; ergo si potentia posset esse separata ab essentia animæ, si est 28. Ad secundum.

immediatum susceptivum beatitudinis, possel eam per se recipere, etc. Respondet concedendo totum, si detur suppositio argumenti, nempe potentiam esse realiter distinctam ab essentia animæ; unde suppositionem excludit, negans sic distingui, et dicit argumentum recte urgere contra eos, qui asserunt distinctionem.

Respondet.

29. Ad 3. (o) *Ad tertium dico*, etc. Tertium fuit, quod sequeretur quod natura intellectualis non esset beatificabilis, nisi per accidens, si beatitudo inesset potentiæ primo et principaliter, et non essentiæ, sicut calefacit calore; sed hoc est inconveniens, quia perfectio per accidens non est essentialis perfectio ejus, cujus est tantum per accidens; ergo, etc. Respondet non negando minorem, si sumatur *per accidens* late, nempe quatenus id quod re idem est, formaliter vel ratione distinguitur, ut potentia ab essentia, ea ratione qua est extremum distinctionis; esset tamen inconveniens ut per medium accidens stricte sumptum, et realiter inhærens esset beata, quod inconveniens sequitur ad sententiam, quæ docet potentias esse accidentia. Sed quæres, quomodo hoc inconveniens non sequatur, dicendo potentias sola ratione distingui? nam perinde negatur hoc modo essentiam per se beatificari, sicut si esset potentia distincta realiter. Respondetur, essentiam in hoc considerari inadæquate in *esse* rei, quia ut est distincta, sumitur tantum secundum prædicata quidditativa in primo modo dicendi per se, et non secundum totum, quod in re est. Sumendo autem essentiam secundum totum, quod in re est, includit realiter utrumque, et sic per se beatificatur secundum id, quod est in re, non autem per medium accidens superadditum et diversum; inconveniens autem est quod natura intellectualis secundum id quod est in re, non esset immediate capax suæ perfectionis nobilissimæ in actu secundo.

Responsio.

Objectio.

Responsio.

[E]ssentia [sec]undum [i]d quod in re est beatificatur.

30. Objectio. (p) *Contra istas responsiones*, etc. Objicit contra solutiones præmissas, quod minus nobilis sit ratio, secundum quam Deus est beatus, quam illa secundum quam beatificatur; beatificat autem sub ratione essentiæ, ergo sub nulla ratione minus nobili beatificatur; ratio autem potentiæ est minus nobilis, ergo, etc. Per rationem, secundum quam beatur, intelligit illud ex parte Dei, cui convenit beatitudo, rationem beatificantem intelligit essentiam, ut est objectum beatitudinis.

Responsio. Respondet, si ratio secundum quam beatificatur, sumatur fundamentaliter et formaliter quod non sit minus nobilis quam ratio, secundum quam beat formaliter et fundamentaliter sumpta, quia nempe essentia divina, ut identificat sibi potentias, secundum quas beatur Deus, est ejusdem perfectionis cum seipsa, ut sumitur per modum objecti beatifici fundamentaliter et formaliter; formaliter sumitur sub ratione boni et veri infiniti; fundamentaliter, ut est infinitum *esse*. Hanc distinctionem adducit, ut comprehendat in solutione modum dicendi aliorum, ut Henrici loco *supra* citato, asserentis divinam essentiam in ratione veri et boni formaliter esse objectum beatificum, et non sub ratione essentiæ, si etiam utraque ratio proxima et formalis, secundum quam beatur et beat, comparentur ad invicem, est æqualis perfectio inter voluntatem et intellectum ex una parte, veritatem et bonitatem ex altera. Respondet secundo ex propria sententia qua tenet Deum sub ratione deitatis esse objectum beatificum; hoc dato, respondet, rationem, per quam beatur, esse nobiliorem potentia, secundum quam beatur. Ratio hujus est, quia licet omnia attributa Dei sint formaliter infinita, tamen ema-

Ratio secundum quam beatur Deus, et beatificans est ejusdem perfectionis.

Responsio secunda.

[E]ssentia in Deo nobilior [p]otentiis.

nat ex essentia divina, et sua infinita radicali, tanquam ex radice; et ideo sub hoc modo essentia dicitur nobilior suis attributis, etiam infinitis. Videatur Doctor *in* 1. *d*. 8. *q*. 3.

SCHOLIUM.

Pro explicatione primæ quæst. ponit duas conclus. Prima, dari unum supremum appetibile, et illud esse infinitum, de quo late actum est 1. dist. 2. quæst. 1. Secunda, illud supremum volibile, esse solum illud quod propter se est volendum naturæ rationali, quod clare explicat.

19. [C]oncl. 1.

(q) Ad primam quæstionem. Primo de re; secundo de nomine. De re sit hæc prima conclusio : Inter (r) omnia naturæ intellectualis appetibilia aliquod essentialiter et simpliciter est supremum.

Dari unum volibile [s]upremum vide 1. 2. q. 1.

Hoc probatur, quia si in appetibilibus est ordo essentialis, et in tali ordine non est ire in infinitum, ut probatum est *lib*. 1. *d*. 2. *quæst*. 1. ergo propositum habetur. Si non est ibi ordo essentialis, iterum habetur propositum, quia quodcumque datum est essentialiter supremum, sic quod nihil est eo essentialiter superius. Sed ista hypothesis est falsa, quia, ut ostensum est ibi, nullus processus in ordinatis accidentaliter potest procedere in infinitum, vel per continuam diversitatem, nisi in virtute alicujus essentialiter superioris tota illa diversitate.

(s) Et sequitur corollarium, quod istud est infinitum, quia cuicumque non repugnat infinitas, illud non est simpliciter supremum, nisi sit formaliter infinitum; appetibili vel volibili non repugnat infinitas, cum illud vel sit perfectio simpliciter, vel concomitetur convertibiliter aliquam perfectionem simpliciter, quia competit toti enti, et quodcumque tale est perfectio simpliciter; perfectioni autem simpliciter non repugnat infinitas, quia tunc in aliquo, puta simpliciter infinito, esset simpliciter melius non ipsum quam ipsum, quod est contra rationem perfectionis simpliciter; patet *Monol*. 14. et 15.

Perfectioni simpliciter convenire potest infinitas.

Ex isto autem corollario potest e converso inferri conclusio prima, quia si aliquod appetibile vel volibile potest esse infinitum, et infinitum non potest excedi, ergo aliquod potest esse volibile simpliciter supremum; et si potest esse, ergo est, quia si non esset, et posset esse, non posset esse, nisi ab alio in essentia, et ita non esset simpliciter supremum in aliqua perfectione simpliciter.

(s) Secunda conclusio : Supremum appetibile vel volibile est solum illud quod cuilibet naturæ intellectuali simpliciter propter se est volendum. Expono quid est simpliciter propter se volendum, scilicet cui repugnat ex natura ejus, quod sit propter aliud volendum. Unde si appetitus sensitivus aliquid appetit propter se, ita ut non propter aliud, hoc est secundum *quid*, quia ex imperfectione potentiæ non potentis illud appetere propter aliud, non autem ex perfectione objecti, cui repugnet appeti propter aliud. Aliud expono : Cuicumque naturæ intellectuali, esse volendum, et cuicumque voluntati ad propositum, conver-

20. Conclus. 2. Quid est esse appetibile propter se, explicatur.

tuntur, quia habere voluntatem, et esse naturam intellectualem convertuntur.

Ad probationem ergo hujus secundæ conclusionis arguo sic : Cuicumque supremum volibile est objectum volibile, ei illud solum est simpliciter propter se volendum; sed cuicumque voluntati supremum volibile est objectum volibile; ergo, etc. Major probatur, quia inter volibilia aliquid est propter se volendum, quia si quodlibet propter aliud, erit processus in infinitum; nullum etiam erit supremum, quia propter aliud volendum, minus est volendum quam aliud propter quod est volendum,
Text. 5. *ex primo Poster.* ergo si aliquid est simpliciter supremum volendum, ex prima illud est simpliciter propter se volendum, loquendo ex parte objectorum.

21. Et ex hoc sequitur, quod cuilibet sit propter se volendum, cui illud est objectum volibile, quia vel nulli, vel omni, vel alicui sic, et alicui non; non primum, ex probato; nec tertium, quia non est major ratio quare alicui magis quam alii. Probatur etiam idem a posteriori, quia etsi in potestate volentis sit velle hoc, vel illud, non tamen est in potestate ejus quid sit volendum, et maxime quid sit summe volendum; hoc enim præcedit omnem determinationem cujuscumque voluntatis; ergo ad quodcumque comparetur, semper remanet illud propter se volendum, et hinc est quod est huic volendum, quia huic volibile. Breviter etiam probatur istud, applicando ad voluntatem, sicut et de volendo in se, quia cuilibet voluntati est aliquid volendum, cum quælibet voluntas possit aliquid recte velle, et non nisi sibi volendum; et nulla potest aliquid sibi volendum velle propter aliud et aliud, et sic in infinitum.

(u) Probatur etiam illud de præcisione, scilicet quod solum illud sit respectu voluntatis propter se volendum, quia nulli alteri repugnat, quod propter aliud appetatur, cum non sit simpliciter supremum appetibile, et minus bonum possit recte appeti propter majus bonum; et istud potest dici finis ultimus esse talis voluntatis, quia propter illud volitum est quodcumque aliud volendum. Minor probatur, quia quæcumque voluntas respicit pro objecto volibile sub ratione communissima, quia est potentia immaterialis, et per consequens respiciens totum ens, vel aliquid æqualis ambitus cum ente. Supremum volibile est finis ultimus voluntatis.

COMMENTARIUS.

(q) *Ad primam quæstionem*, etc. Hìc resolvit secundam quæstionem, et primo agit de re ipsa, scilicet de objecto beatificante, seu de fine, de natura beatificabili, et de ipsa beatitudine; secundo vero agit de nomine; et tertio resolvit quæstionem, et respondet ad argumenta liminaria. Primo statuit hanc conclusionem : 31. Resolutio. Ordo et divisio primæ quæstionis.

(r) *Inter omnia naturæ intellectualis appetibilia, aliquod essentialiter et simpliciter est supremum.* Hæc conclusio optime probatur a Doctore, sed explicemus primum intentum ejus. Suarez *in* 1. 2. *de beatitudine disput.* 4. *sect.* 2. *num.* 2. dicit Doctorem contendere posse ratione natu- 1. Conclus. Explicatur.

uarez erpretatur ctorem.

rali probari hominem esse capacem beatitudinis, consistentis in visione Dei, quam sententiam existimat falsam, et merito; eam tamen non tenet hìc, cujus contra-

jicitur, et plicatur copus ctoris.

riam fusissime probavit *in quæstione prima prologi;* male ergo citatur, quia possibilitatem visionis beatificæ hìc non probat, tanquam ex lumine naturali demonstratam, sed scopus illius est probare beatitudinem naturæ intellectualis non consistere in aliquo, nisi in conjunctione ad summum bonum perfectissima, et eo modo quo possibilis est conjunctio. Unde in

n posse turam tificari, isi in mmum num.

fine hujus articuli § *Tertia conclusio*, etc. in fine : *Unde*, inquit, *juxta tertiam conclusionem, patet ista, quod nulli voluntati ultimate et complete bene est, nisi habito illo quod sibi propter se volendum, et hoc perfecte eo modo quo possibile est haberi.* Hoc intentum Doctoris, quod ipse demonstrat gradatim ratione naturali per viam finis, et appetitus beatitudinis, cum quo etiam concordat Suarez *ibidem*. Est com-

tentia nmunis.

munis sententia, quam tradit D. Thomas, 1. *part. quæst.* 44. *art.* 4. *quæst.* 63. *art.* 2. *quæst.* 103. *art.* 2. *et* 3. *contra Gent. cap.* 7. Sententiarii *in hac dist.* De eadem veritate egit Doctor late *in* 1. *dist.* 2. *quæst.* 1. Greg. *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 2. *art.* 4. de eodem etiam agitur, 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 5. ubi Vasquez *disp.* 5. *cap.* 4.

32. ppetibilibus tatur remum.

Probat Doctor conclusionem præmissam, quia in appetibilibus est ordo essentialis, et in tali ordine non est ire in infinitum; ergo datur aliquod supremum appetibile propter se, ita ut non propter aliud. Majorem et minorem concedunt Philosophi; Philosophi enim non posuerunt processum in infinitum in causis essentialiter ordinatis, sed in accidentaliter ordinatis, ut pa-

Ordo usarum st ad liquod imum.

tet ex Avicenna 6. *Met. cap.* 5. et patet ex demonstrationibus, quibus Philosophus probat dari primum motorem et primam causam efficientem, a qua cæteræ dependent, et ipsa est independens. Patet etiam ratione, quia universitas causarum dependentium necessario reducitur ad aliquam causam extra ipsam, quæ est independens et incausata; quidquid enim causatur in *esse*, necessario supponit suam causam, si hæc est dependens, necessario etiam supponit sui causam; ergo ad hoc ut dependentia causarum sit sufficienter terminata, necessario devenitur ad ultimam, in qua fit status, quia incausabilis est, quia neque a se, neque ab alio causatur; sed ubi est primum efficiens erit etiam ultimus finis, quia efficiens agit propter finem ex 2. *Phys. text. com.* 49. Præterea, si non

Ubi primum efficiens ibi ultimus finis.

esset status in causis essentialiter ordinatis, sequeretur dari causas infinitas in actu quod abhorrent Philosophi. Probatur sequela, quia causæ essentialiter ordinatæ sunt alterius ordinis et posterior in *esse* et actione, dependet a priori, et hæc ab alia, et sic in infinitum, donec detur status; ergo ut causa, v. g. ultima in ordine sit et causet, requiritur ut superior proxima etiam sit et causet, sine qua ultima nequit causare, neque illa perinde sine tertia, quæ est in ordine, et sic in infinitum; ergo processus in infinitum in causis essentialiter ordinatis tollit actionem contra sensum et rationem evidentem; et hæc ipsa est ratio, per quam Philosophus colligit primam causam independentem esse, ad quam fit status.

Ordo causarum probatur terminari.

33. Ordo inter causas per accidens terminatur ad aliquam per se.

Idem probatur ex ordinatione causarum per accidens, quia hæc series est successiva, qua una aliam causat, et homo hominem et ille alium; sed omne successivum continuatur in virtute alicujus permanentis et ordinantis collectionem causarum inter se, quarum nulla est prior altera essentialiter; ut ergo una sit prior, altera posterior, non ex natura causarum

provenit, sed ex aliqua alia extra totam seriem causarum accidentaliter ordinatarum, quæ ipsam seriem ordinat, et ad quam tota series coordinatarum reducitur.

Sicut ergo datur supremum efficiens, eadem ratione in appetibilibus datur ultimus finis, ad quem reliqua reducuntur neque est ire in infinitum; probatur, quia sicut causa inferior efficiens in virtute causæ superioris movet et agit, ita etiam finis inferior movet in virtute finis superioris, inquantum est ejus participatio, vel ut clarius dicam, ordinatur ad finem superiorem. Quidquid enim agit causa particularis ob finem particularem, agit causa superior ob finem superiorem, quia causa superior non agit per se ob finem inferiorem se in natura, quia ille non est perficiens naturam superiorem ordine et perfectione; ergo finis ille causæ inferioris ordinatur a superiore ad finem superiorem; ergo in ipsa re est ordinatum et intentum ad finem superiorem, et ipsi subordinatum. Confirmatur, quia sicut causa particularis est pars universi, ejusque perfectio quædam, sic etiam finis ejus ordinatur ad finem universi, et perfectionem ejus. Sed finis universi est superior, cujus participatio est finis particularis; ergo hic in re ordinatur ad finem universi. Finis autem universi debet esse altior, quam sit aliqua perfectio in natura creata, quia idem est finis universi, qui est causæ primæ, a quo est universa creatura, et sicut omne illud quod est ad finem, est ad ipsum tanquam ad causam et perfectionem sui, sequitur quod finis omnium, quæ causantur in universo, sit altior, et supra totum ordinem causatorum, et consequenter ultimus finis omnium, et unicus, ad quem est status, quia ut Aristoteles definit 1. Eth. cap. 7. *Est ille qui nunquam ob alium expetitur, cæteri autem omnes illius gratia expetuntur*, etc. hanc rationem insinuat idem 12. *Met. cap. ultimo.*

Ordo essentialis in causis finalibus.

Finis particularis ordinatur ad commu-nem. Confirm.

Finis primæ causæ est ultimus.

(s) *Et sequitur corollarium*, etc. Ex dictis deducit finem seu supremum appetibile, esse infinitum; probat, quia cuicumque repugnat infinitas, illud non est supremum appetibile; sed appetibili et volibili non repugnat infinitas, quia illud vel est perfectio simpliciter, vel illam concomitatur; perfectioni autem simpliciter non repugnat infinitas, quia alias in aliquo, v. g. infinito ente melius esset non ipsum, quam ipsum cui sic repugnaret, quod est contra vulgarem definitionem perfectionis simpliciter ex Anselmo *Monologii* 14. et 15. Hæc ratio Doctoris patet ex præmissis, quibus probatur primam causam et ultimum finem esse extra omnem seriem causatorum, et seipsis movere independenter ab alio priore, in cujus virtute moverent; ex independentia autem probatur infinitas, quia omne finitum et limitatum in perfectione, necessario est dependens. Hinc Doctor a posteriori probat primam conclusionem, quia si aliquid volibile et appetibile potest esse infinitum, quod nequit excedi; ergo aliquod volibile est simpliciter supremum, et si potest esse, ergo est, quia omne quod potest esse, et non est, non potest a se esse, nisi ab alio in essentia, ejusque virtute, quæ esset causa prior ejus, et ita non esset simpliciter supremum in aliqua perfectione simpliciter. Confirmatur, quia omne ens causatum ab alio, necessario ab eo dependet, neque per se, et a se habet *esse*, sed tantum est possibile ab alio, quod dat *esse*, et terminat ejus dependentiam in *esse*. Si dependens, ergo est finitum et limitatum; ergo tota collectio rerum universi et causatorum est etiam finita et limitata in perfectione, quia aggregatur ex partibus finitis, quæ non possunt simul sumptæ facere infinitum in perfectione; ergo necessario sup-

34. Supremum appetibile esse infinitum.

Perfectio simpliciter.

Ex independentia supremi probatur infinitas ejus.

Ratio a posteriori

Confirm. Causatum et causabile ab alio dependet.

ponitur aliquod non causatum, non dependens includens in se eminenter omnem perfectionem talem; ergo ex se formaliter sic continens, dicit naturam alterius rationis a contentis, consequenter infinitam in perfectione, et incausatam, quia in hoc nequit esse medium. Illud autem ens est supremum volibile, supremum in *esse*, alioquin deficeret in eo aliqua perfectio nata convenire enti simpliciter, quam non potest participare ab inferioribus; neque ab alio, quia ipsum est supremum, et nequit dari processus in infinitum in causis essentialiter ordinatis.

35. Conclus.

(t) *Secunda conclusio : Supremum appetibile vel volibile, est solum illud quod cuilibet naturæ intellectuali simpliciter propter se est volendum*, etc. Hæc est secunda conclusio, quam statuit Doctor. In prima enim probavit dari aliquod unum in rebus supremum in ratione finis, et illud esse appetibile per se; in hac intendit probare quod illud sit volibile cuicumque naturæ intellectuali. Et declarat primo quid sit *esse propter se simpliciter volendum*, dicens esse illud cui repugnat ex natura sua ut sit volibile propter aliud et per se; hæc ergo est perfectio objecti et finis supremi, qua ad nullum aliud bonum æquale, aut superius ordinari possit, cum ipsum sit supremum, sequendo ordinem debitum et naturalem in rebus quo imperfectius ad superius reducitur, non e contra; cum ergo omnis ratio boni et finis includitur in supremo volibili, qui est Deus, repugnat ipsi ex natura sua ut sit volibile propter aliud, quia quidquid est volibile propter aliud, necessario participat bonitatem et perfectionem ab alio ex natura rei, si ita sit volibile ex natura rei, sequendo ordinem et gradum bonitatis, ut est in rebus. Deus autem a nullo inferiori participat bonitatem; ergo non est volibile ex natura sua in ordine ad aliquid inferius ut ad finem, propter quem, vel cujus gratia esset volendum.

[Margin: ...pter se ...lendum ...id sit.]

[Margin: ...premum ...olibile ...equit ...inari ad aliud finem.]

Secunda pars conclusionis. Explicatur.

Alius terminus conclusionis est : *Cuicumque naturæ intellectuali esse volendum*, etc. Quod convertitur cum eo, quod est esse cuicumque voluntati volendum, quia omnis natura intellectualis est volitiva, tam suprema quam media, quam ultima; sensus ergo est quod supremum volibile, qui est Deus, sit volibilis tam a voluntate divina, quam ab omni creata, et consequenter cadat sub objecto voluntatis in genere.

36. Probatio secundæ partis.

Probat autem conclusionem Doctor : Cuicumque supremum volibile est objectum volibile, ei solum est simpliciter propter se volendum; sed cuicumque voluntati supremum volibile est objectum volibile, ergo, etc. Major probatur, quia inter volibilia aliquid est per se volendum, quia si quodlibet propter aliud, erit processus in infinitum; nullum autem est propter se volendum quia propter aliud volendum minus est volendum, quam aliud propter quod est volendum, ex primo Poster. text 5. *Quidquid est propter aliud, et ipsum magis*; ergo, etc. Minor probatur, quia nulli vel alicui, vel alicui sic, alicui non. Non primum ex dictis; non tertium, quia non est major ratio cur alicui quam alii; ergo cuilibet. Confirmatur hæc ratio, et probatur minor, in qua potest esse difficultas. Canus enim *de locis lib.* 9. *c.* 9. inter errores Aristotelis enumerat hunc, quod posuerit beatitudinem hominis in substantiis separatis, ut in Angelis. Pro eadem sententia D. Thomas 3. *contra Gentes c.* 41. *et* 44. citat Avempacem, Alexandrum, et Averroem, et videtur consentanea, ut idem dicit 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 7. *ad* 2. opinioni eorum qui dixerunt animas rationales creatas esse ab Angelis, qui etiam posuerunt objectum

Supremum volibile esse volendum cuicumque voluntati.

Confirmatur. Canus.

Error quorumdam Philosophorum.

motivum et essentiale cujuslibet Intelligentiæ esse propriam essentiam tantum forte dicerent quamlibet etiam in seipsa beari. Probatur ergo minor ex dictis datur supremus finis, et bonum in se includens reliqua perfectissimo modo;

Quod voluntas creata posset ferri in ultimum finem.

ergo appetitus voluntatis potest ferri in illud. Probatur consequentia, quia appetitus voluntatis sequitur naturam sui objecti perfectivi et extrinseci; ergo potest ferri in illud quod perfectissime includit rationem boni sine ulla limitatione aut imperfectione. Probatur consequentia, quia limitatio boni non potest spectare ad perfectivum voluntatis, neque eam reducere de potentia ad actum, cum sit mera

Limitatio objecti non spectat ad rationem boni, aut motivi voluntatis.

negatio; ergo appetitus voluntatis, ex genere suo non limitatur ad aliquod bonum limitatum infra supremum. Præterea, eadem consequentia probatur ex objecto voluntatis, quod est bonum universale et abstractum, quod convertitur cum ente; ergo quodcumque bonum particulare est

Bonum universale est motivum voluntatis.

objectum ejus per se. Patet consequentia, quia objectum universale potentiæ in prædicando abstrahitur ab omnibus, circa quæ nata est operari potentia, ut sunt in *esse*, ut patet in reliquis, v. g. objectum sensus est solum sensibile, et non aliquid communius sensibili, quia licet detur aliquid in *esse* et abstractione communius, non tamen respective ad sensum, qua natum est moveri et perfici; ergo similiter in proposito dicendum de voluntate. Sed

Principia practica legis naturalis.

voluntas non solum operatur circa inferiora, sed etiam circa bonum supremum, ut patet ex principiis practicis legis naturalis, et providentiæ circa inferiora, ut

Sumuntur ab ultimo fine.

ordinantur ad supremum, in quo sistit ratio procedens ex inferioribus ad supremum, et procedens a supremo ad inferiora, a quo principia sumuntur, ut Deum esse colendum, amandum, etc. Dictamen autem practicum ex parte intellectus est in ordine ad voluntatem, et desumitur a fine, circa quem voluntas, et cujus gratia operatur; ergo tam late patet objectum voluntatis, quam finis circa quem dictat intellectus practicus; sed intellectus practicus dictat circa supremum bonum non solum absolute ut est sibi bonum, sed respective ad voluntatem nostram, ut est bonum ejus; ergo ut est appetibile ab ipsa.

Dictamen practicum est in ordine ad voluntatem.

Sed ut patet ex dictis et probatis *supra*, non est appetibile propter aliud, sed propter se; ergo ut finis ultimus in re ipsa est volibile propter se, et non propter aliud, et consequenter voluntas circa nullum objectum creatum, versatur tanquam circa finem ultimum in reipsa. Patet consequentia, quia voluntas operatur circa aliquid ut finem ultimum, et quietativum, et universale in essendo, quatenus includit omnem rationem appetibilis supremi, quem expetit; sed nihil creatum potest sic continere perfectionem supremi, quam propter se appetit voluntas, ergo nihil infra supremum potest esse finis ultimus voluntatis, quod etiam docuit Aristoteles locis *supra* allegatis.

Voluntas non versatur circa creatum, ut ultimum bonum.

Præterea, eadem minor probatur per viam efficientiæ, quia voluntas creata est solum a primo ente, seu a Deo; ergo ad Deum, ut ad finem appetibilem. Probatur consequentia, nihil potest communicare perfectionem ultimatam voluntati, et extrinsecam, quam habet ex conjunctione ad finem, nisi quod dare potest *esse*, quia idem est finis voluntatis, qui et creantis ipsam voluntatem; sed finis creantis est usa bonitas, quam in essendo communicat voluntati; ergo eadem est finis ipsius voluntatis. Probatur consequentia, quia bonitas participata non terminatur complete quoad dependentiam, nisi ut reducitur ultimate in suam mensuram, et exemplar, et principium a quo procedit. Sed appetitus voluntatis sequitur inclina-

37. Probatio minoris per viam efficientiæ. Illud solum dat ultimum complementum voluntati quod dat esse.

Inclinatio voluntatis creatæ secundum rationem.

tionem naturæ, cujus est; ergo nequit ultimate quietari aut satiari, nis ut ifertur in supremum bonum, cujus solius est participatio; deinde, voluntas creata est participatio divinæ voluntatis; ergo sequitur inclinationem divinæ voluntatis respective ad suum finem seu perfectivum extrinsecum. Divina autem voluntas fertur in supremum bonum, tanquam finem seu objectum perfectivum, in quo quietatur; ergo etiam voluntas creata servata proportione in idem fertur, ita ut in alio non possit tanquam in ultimo fine quietari, nam sicut voluntas creata in nullo continetur secundum *esse*, nisi in supremo ente, ita etiam secundum inclinationem et appetitum in nullo potest quietari, nisi in eo in quo continetur secundum suum *esse*.

38. Confirmatur ex inclinatione intellectus, quæ non satiatur, nisi in primo ente, in quo includitur perfecte omnis ratio entis et veri, quodcumque sit horum objectum formale intellectus. Sed homo non respicit alium finem secundum intellectum,

Non esse alium finem hominis secundum intellectum, et alium secundum voluntatem. Finis satiativus et quietativus voluntatis est universalis in essendo. Discrimen inter objectum appetitus sensitivi et rationalis.

et alium secundum voluntatem; ergo idem est objectum quietativum ejus secundum utramque potentiam; ergo solus Deus. Vide D. Thom. 1. 2. *quæst.* 2. *art.* 7. *et ultimo*. Recte itaque deducitur ex objecto universali in prædicando, quod illud solum est finis voluntatis, et ultimum satiativum, quod est universale in essendo, licet in aliis hoc non sequatur, v. g. in appetitu sensibili, aut cognitiva. Ratio est, quia nullum quantumvis perfectum objectum et excedens alia in perfectione, continet sic unitive et eminenter perfectionem objectorum omnium, quæ per se respicit potentia sensitiva, ideoque nequit ultimo satiare, nisi in suo gradu determinato, quia non actuat appetitum potentiæ respective ad omnia alia ad quæ est ipsa secundum inclinationem per se potentiæ et objecti. Sed in proposito, finis ultimus in essendo continet in se perfectissimo, et infinito modo, omnem rationem boni, quam per se respicit voluntas inquantum est perfectibilis a fine, et ideo actuat complete omnem ejus appetitum, qui in nullo alio ex ratione jam dicta satiari potest.

Probat eamdem conclusionem Doctor a posteriori, quia etsi in potestate voluntatis sit velle hoc, vel illud bonum, tamen non est in potestate quid sit volendum, aut quid summe volendum, quia hoc præcedit omnem determinationem voluntatis; ergo ad quodcumque comparetur, semper manet illud propter se volendum, et huic volendum, quia huic volibile. Declaratur ratio, quia licet velle sit in potestate libera voluntatis, aut non velle, tamen necessitatur si velit necessitate specificationis ad volendum bonum, ita ut non possit velle malum, sic nec nolle positive, et per odium abominationis bonum. Deinde, nequit velle, nisi ut primo movetur ab objecto proposito ab intellectu, et prout movet ipsum objectum propositum, si proponitur ut propter se diligendum non potest voluntas, hunc modum propositionis sequendo, velle illud propter aliud, quia ordo voluntatis, et inclinatio ad operationem sequitur ordinem motionis ex parte objecti, tanquam priorem, sicut effectus sequitur naturam et influxum causæ. Si autem proponatur objectum ut bonum propter aliud, idem dicendum est, quia ut in hac propositione præcise sumptum, non est natum movere voluntatem aliter, sed inquantum voluntas movetur ab alio, nempe ad finem, ut velit bonum in ordine ad finem, cujus gratia; quod vero bonum illud propter aliud velit voluntas propter se, hoc provenit ex alio ordine propositionis objecti et motionis, diverso ab eo in quo proponitur et movet propter aliud. Hinc

39. Secunda ratio a posteriori. Voluntas supponit objectum quod est per se volibile.

Declaratur. Inclinatio voluntatis.

Sequitur ordinem motionis.

ergo patet illud quod assumitur, nempe non esse in potestate voluntatis quid sit volendum, licet in ejus potestate sit velle neque etiam, ut addit Doctor, in potestate ejus est quid sit summe volendum; illud *summe* non determinat conatum voluntatis, sed appretiationem objectivam, ita ut sensus sit quid sit volendum ut summum, et ultimus finis, quamvis etiam intelligendo particulam *summe*, ut est determinatio, conatus et actus, congruum faciat sensum, quia sicut inclinatio voluntatis sequitur, secluso impedimento ex parte propositionis, aut distractione per concupiscentiam (ut hîc agit Doctor de voluntate secundum se, et propria, et ut sequitur motionem regularem objecti secundum gradum perfectionis in objecto), sic etiam verificatur illud *summe velle non esse in potestate voluntatis* respective ad quodlibet objectum, quia sicut summa inclinatio et conatus voluntatis fertur ex natura rei in finem suum ultimum et satiativum tam intensive quam extensive, ita etiam quidquid non est talis finis nequit voluntas appetere summe positive, quia in eo non invenitur terminus completus appetitus voluntatis, ad quem applicari posset.

Non est in potestate voluntatis quid sit summe volendum.

Ad propositum, neque *summe* velle, sive denotet modum objecti, sive modum operationis, est in potestate voluntatis modo dicto, quia et ex natura rei nihil movet in reipsa ut finis ultimus, nisi quod in re est finis. Quod si in æstimatione esset finis, neque sic etiam moveret ut finis, ita ut maneret satiata per ipsum voluntas, licet motus ejus in eo cessaret negative, neque etiam ex parte motionis aut propositionis intellectus aliquid movet ut finis ultimus, nisi quod est talis in reipsa, supposita notitia finis, quia intellectus rectificatus per primum principium practicum, qui desumitur a fine in re, nequit proponere voluntati finem ultimum, ut propter aliud diligendum, quia primum principium sicut ex terminis notum, ita non admittit deceptionem aut errorem ex parte intellectus, qui nequit aliter concipere aut proponere illum, nisi ut finem ultimum, sic autem propositum nequit movere voluntatem propter aliud; ergo neque ipsum propter aliud potest voluntas velle, quia ut recte Doctor, ordo objecti et motionis antecedit omnem determinationem voluntatis.

Nequit intellectus proponere finem ultimum propter aliud diligendum.

40. Secunda probatio ejusdem.

Secundo probat idem Doctor, quia cuilibet voluntati est aliquid volendum, cum quælibet posset aliquid recte velle, illudque volendum, vult sibi, tanquam perfectionem propriam, et non alteri, neque ab alia voluntate volendum, quatenus ipsa voluntas ordinatur ad proprium finem, ut appetitus perfectibilis ad suum perfectivum; nulla enim voluntas satiatur ex eo quod altera satietur aut quiescat in fine. Ita etiam ex eo quod velit aliam voluntatem velle finem, non inde ipsa perficitur ultimate, sed qua per se fertur in finem, ut est finis proprius operantis, quamvis autem ex perfectione amoris voluntas velit etiam finem aliis, hoc accessorium est, ad illud quod est velle finem sibi, non quod illud sibi denotet affectum commodi, sed propriam operationem et adhæsionem ad finem, quamvis adhæreat affectu amicitiæ, et propter finem in se, qui absolute est bonum, sed non potest velle sibi aliquid, sic volendum propter aliud et aliud quia sic esset processus in infinitum, quod est repugnans; et ulterius etiam nequit velle semper propter aliud et aliud, non sistendo in aliquo propter se, quod non est amabile propter aliud, sed propter se, quia sublato ordine voluntatis ad finem, tollitur etiam ordo ad alia pro-

Voluntas non satiatur nisi ut sibi vult finem.

Quid sit sibi velle finem.

pter finem, qui fundatur in intentione finis, qua finis est.

41. Deum solum esse finem ultimum propter se volendum. Aliis non repugnat ut ea velit propter aliud.

(u) *Probatur etiam illud de præcisione*, etc. Nempe Deum solum esse finem ultimum fruitionis et quietationis in voluntate, ita ut non possit illud velle propter aliud, quia nulli alteri repugnat ut appetatur propter aliud, quia nullum est tale, nisi quod dicit ordinem ad aliud, præter bonum supremum, quia omne aliud a supremo bono est imperfectius supremo; imperfectius autem potest voluntas appetere propter perfectius, ad quod dicit ordinem; ergo in nullo tali est finis ultimus voluntatis. Probatur consequentia, quia in fine ultimo voluntatis est status, ita ut illud non referat, nec referre possit amando ad aliud; sed in omni ente creato non est talis status, ergo nullum creatum est finis ultimus voluntatis. Deinde, ex objecto idem patet, quia ens communissime sumptum est objectum voluntatis volibile, quia est potentia immaterialis, et per consequens respicit totum, vel aliquid æqualis ambitus cum ente, ut si dicatur respicere bonum; ergo voluntas potest velle quodcumque bonum sub ente et bono; ergo illud quod est supremum. Hæc fuit minor principalis *supra* præmissa ad probationem conclusionis; ergo etiam in ratione ultimi finis quietantis voluntatis nihil aliud ab ultimo fine et supremo (quod continet in se infinito modo totam latitudinem entis et boni) statui potest, ut *supra*, probatum est. Ex his duabus conclusionibus habetur quod Deus sit ultimus finis in ratione volibilis, quod etiam sit ultimus finis in ratione voliti a voluntate etiam creata, inquantum ultimate quietatur, et non aliquod aliud creatum.

Objectum communissimum voluntatis.

SCHOLIUM.

Addit tertiam conclusionem, ostendens solide nullam naturam rationalem complete perfici seu beari, nisi habeat supremum appetibile, ut possibile est illud habere, quod est, illud propter se amare, et omnia alia propter ipsum.

(x) Tertia conclusio : Nulla natura intellectualis ultimate et complete perficitur, nisi habendo supremum appetibile, et hoc perfecte secundum modum possibilem sibi, habendi illud. Hoc probatur ex secunda, quia natura intellectualis nata est ultimate et maxime perfici, et in eo solo quod est sibi propter se volendum; ergo non potest ultimate perfici, nisi in illo habito, sicut est possibile ab ea haberi. Probatur etiam conclusio tertia, quia eo non habito, manet natura volitiva imperfecta. Tertio probatur conclusio ex medio universaliori, quia in habentibus quemcumque appetitum, sive animalem, sive etiam naturalem, non habetur ultimata perfectio, nisi habito eo quod tali appetitu propter se appetitur. Unde imperfectionem aliquam habet grave extra centrum, et appetitus sensitivus carens summo conveniente. 22. Conclus. 3.

(y) Intelligendum tamen est circa istam conclusionem, quod in entibus est aliqua perfectio prima, aliqua secunda, vel quasi secunda. Prima est, quando nihil deficit pertinens ad primum *esse* rei, scilicet essentiale. Secunda, quando nihil deficit pertinens ad *esse* secundum; hæc etiam perfectio secunda quædam est intrin- Duplex perfectio prima, et secunda, explicantur.

seca, nec conjungit cum perfectivo extrinseco; quædam autem sic est intrinseca, quod in hoc perficit, quia conjungit perfectivo extrinseco. Nec mirum quod aliquid perficiatur in extrinseco, quia attingendo extrinsecum, et maxime si est perfectius se, habent ulteriorem perfectionem, quam posset habere in se et ad se. Isto enim modo ignobiliora perficiuntur in nobilioribus, non essendo illa realiter, nec habendo illa formaliter inhærentia, sed attingendo illa, et sic habendo modo sibi possibili habendi.

23. Unde cujus appetitus est respectu ignobilioris, quam sit natura ipsa, illud non perficitur in extrinseco, nisi secundum *quid*. In nobiliori etiam licet sit aliqua perfectio appetentis ignobilioris, non tamen suprema extrinseca. Si autem aliqua natura perficiatur in nobiliori se, non suprema, necesse est dare aliquam naturam, quæ immediate perficiatur, non nisi in supremo perfectivo extrinseco, quia non est processus in infinitum in perfectibilibus et perfectionibus; suprema ergo saltem perfectibilis natura non perficitur nisi in supremo perfectivo extrinseco. Tota autem natura intellectualis est secundum illam rationem suprema, sicut patet ex secunda conclusione.

Nec oportet secundum ordinem naturarum, esse perfectiva extrinseca completive perficientia, sed sufficit quod perfectiones intrinsecæ secundæ conjungentes cum perfectivo extrinseco, correspondeant gradibus perfectionum primarum.

Licet autem in substantiis perfectio prima sit simpliciter nobilior quacumque perfectione secunda intrinseca, tamen non est ultima perfectio, quia ipsa habita, adhuc expectatur et appetitur ulterior perfectio.

(z) Secunda etiam, etsi non in se formaliter, tamen ut immediatius conjungit perfectiori, est quodammodo appetibilior perfectio perfectione prima, inquantum est immediatum ad aliquid appetibile extrinsecum, quod magis appetitur, quam *esse* proprium intrinsecum; specialiter tamen istud est verum de voluntate, quia quicumque alius appetitus appetit extrinsecum propter naturam, cujus est appetitus, ideo non conjungit alicui simpliciter appetibiliori, quam sit *esse* naturæ cujus est. Voluntas autem amat aliquid nobilius se, et plus, quam naturam illius cujus est, et ideo conjungit appetibiliori, et in se et sibi, quam sit natura cujus est. 24

Voluntas perficitur maxima perfectione intrinsece et extrinsece, quomodo, explicatur.

(a) Ista ergo conclusio, saltem de voluntate, non tantum vera est quantum ad hoc, quod dicit ultimate perfici, sed etiam perfectione maxime appetibili perfici, et perfectione etiam maxima, loquendo de extrinseco perfectivo, et participative de intrinseco, inquantum conjungit illi extrinseco. Sicut perfectum distinguitur, ita et bonum; unde licet quodcumque ens sua entitate sit bonum bonitate prima, non tamen bonitate secunda, et de ista præcipue videtur Boetius tangere *in libello suo de Hebdomadibus*, ubi vult quod bonitas sit accidens, et quod res non in eo quod sunt,

bonæ sunt. Ista autem secundum bonitatem sic signanter exprimimus, huic rei bene est. Unde juxta tertiam conclusionem, patet ista, quod nulli voluntati ultimate et complete bene est, nisi habito illo, quod est sibi propter se volendum, et hoc perfecte eo modo quo possibile est haberi.

COMMENTARIUS.

42. 3. Conclus. ultimata perfectio creaturæ intellectualis est ultimus finis ut ipsi possibilis.

(x) *Tertia conclusio : Nulla natura intellectualis ultimate et complete perficitur, nisi habendo supremum appetibile, et hoc perfecte secundum modum possibilem sibi habendi illud,* etc. Probatur ex dictis in secunda conclusione, quia natura intellectualis nata est ultimate, et maxime perfici in eo solo quod est propter se volendum, et nullo modo propter aliud; ergo nequit ultimate perfici, nisi in eo solo, *ultimate* inquam, id est, complete.

Probatio ex inclinatione voluntatis.

Probatur consequentia, quia inclinatio voluntatis inquantum est appetitus passivus naturalis ejus, vel etiam obedientialis, sequitur naturam sui motivi, et ipsam motionem specificative, secundum ordinem quem dicunt motiva inter se antecedenter ad voluntatem. Appetitus etiam elicitus voluntatis, et rectus (si enim non est rectus, non est non est natus conjungere proprie fini, qua finis est objectum perfectivum voluntatis) sequitur inclinationem potentiæ, qua hæc consideratur ut posterior essentialiter suo objecto perfectivo; ergo hæc inclinatio nequit ultimate perfici, nisi in eo quod in reipsa est ultimatum ejus perfectivum, hoc autem est solus Deus; ergo in ipso nata est quiescere voluntas, ut in suo perfectivo ultimate et complete.

Appetitus elicitus sequitur innatum.

Responsio.

Dices, voluntas si esset in statu puræ naturæ, posset quiescere in aliquo fine perfectivo sui; ille finis non esset Deus solus, sed quodlibet volibile secundum rectam rationem, ut bonum virtutis, vel quid simile; ergo voluntas non respicit Deum tanquam ultimum finem, ita ut non alium finem. Minor probatur, quia finis voluntatis in eo statu esset secundum modum cognitionis; sed cognitio non esset tam perfecta Dei, sicut aliorum volibilium; ergo neque Deus tam perfecte in ratione motivi applicaretur voluntati, sicut alia moventia ex genere suo; ille autem est finis ultimatus potentiæ, quem perfecte attingere potest, ergo, etc. Contra, sive in statu naturæ, sive in quocumque alio, nullus finis est ultimus et quietativus voluntatis secundum rectam rationem, nisi ille in quo est status quantum ad rationem volibilis, ita ut non propter aliud sit volibile, et reliqua sint volibilia propter ipsum; sed ita contingeret in statu puræ naturæ, ergo, etc. Deinde in statu illo voluntas non posset quiescere, nisi in eo quod est finis ejus, ut procedit a Deo, et convertitur ad suum principium, unde perfectionem sortitur; Deus autem solus in eo statu esset talis finis, et nihil aliud, ergo, etc. Præterea quodlibet volibile, ut bonum virtutis, eatenus esset finis voluntatis, quatenus rectificaret ejus intentionem secundum debitum ad finem, sed bonum virtutis particularis hujus aut illius, intantum rectificat voluntatem, inquantum eam determinat ad medium, fugiendo extrema; sed in hoc non rectificatur ultimate voluntas, sed tanquam in fine sub fine; ergo finis ultimus ejus non esset tale bonum. Subsumptum probatur, quia hæc rectitudo oritur a lege et regula, quatenus in virtute continet debitum virtutis, et voluntas operatur ex debito tali. Debitum autem hoc, vel oritur a lege naturali, sive sit aliquid superadditum ipsi naturæ, vel condecentiæ naturalis, vel certe ab aliqua

Impugnatur.

Finis quietativus secundum rectam rationem.

Bonum virtutis non est ultimum.

Rectitudo regulæ tendit ad aliud ultimum.

Tendit in Deum

finem ultimum.

regula superiori ipsa lege, cui debet conformari voluntas primario. Si primum

Voluntas non beatur in seipsa aut operante, ut fine ultimo.

dicatur, sicut voluntas in seipsa nequit beari, neque homo ad seipsum ordinatur tanquam ad finem, ita etiam neque rectitudo fundata et reducta ad condecentiam naturæ potest esse ejus beatitudo, sicut neque ipsa natura creata in se potest

Creatura non est ad se ut finem.

beari in ordine ad seipsam, quia sicut non est a seipsa, sed per aliud; ita ad se ipsam non ordinatur, ut ad finem, sed ad aliud, quod est perfectivum ejus extrinsecum. Si secundum dicatur, probatur idem,

Voluntas creata ut subest debito operandi ordinatur ad finem voluntatis superioris ex qua est debitum.

quia voluntas nequit subesse debito ex lege, nisi ut ordinatur ad voluntatem superiorem; ad voluntatem autem superiorem eatenus ordinatur, quatenus respicit finem talis voluntatis, ergo per prius ordinatur tam ad ipsam superiorem voluntatem, quam ad finem ejus, quam ad rectitudinem virtutis, ut ad eam est debitum in voluntate. Deinde, beatitudo divina non consistit in ejus attributis, ut respiciunt creaturam, et statuunt me-

Beatitudo divina non consistit primo in attributis ut rationibus beandi.

dium in ipsa, v. g. justitia et misericordia; neque etiam ut respiciunt objectum ad intra, juxta condecentiam naturalem voluntatis, si ista attributa sint aliud in Deo formaliter, aut ratione diversa a sua voluntate et amore essentiali, quo beatur ad se; ergo etiam neque in rectitudine virtutis moralis potest consistere beatitu-

Beatitudo creata non est rectitudo moralis.

do ultima voluntatis creatæ, quia in natura intellectuali debet servari proportio, quantum ad beatitudinem. Rectitudo præterea virtutis moralis est medium ad bea-

Debet beatitudo esse ad finem in reipsa. Rectitudo moralis extenditur ad ea quæ sunt inferiora homine.

titudinem, non ipsa beatitudo dicitque modum operandi. Voluntas enim creata debet beari in aliquo fine, quod in re ipsa est ultimum ejus perfectivum extrinsecum physice, et non in *esse* morali; rectitudo autem moralis est secundum rationem, et non in reipsa. Accedit, quod rectitudo virtutis moralis aliquando versetur in operibus circa entia inferiora ipsa voluntate, ut temperantiæ, justitiæ, fortitudinis, quarum aliæ ad temperandum appetitum ordinantur, et evellendas aut refrænandas passiones; aliæ ad reddendum suum alteri debitum in aliis rebus, quæ sunt extra hominem; sed in his nequit statui finis ultimus voluntatis, ergo in aliquo superiori versatur; *superiori,* inquam, in *esse* naturæ, sed neque in alio superiori, quam in Deo solo, quia aliud

Nequit natura Angelica ut finis rectificare voluntatem creatam. Finis ultimus ut possessus rectificat.

superius non est nisi natura Angelica, quæ licet perfectior sit quam humana, non principiat humanam; neque rectificat in ratione finis circa alia volibilia, quin possit esse deformitas in ipsa; finis autem ultimus voluntatis humanæ, et cujusque creatæ ut possessus, debet ita rectificare, ut etiam cum eo possesso nequeat stare deordinatio ulla circa alia inferiora. Accedit quod voluntas humana non solum sit rectificabilis circa naturam creatam, sed etiam ipsum Deum, hanc rectitudinem

Debet rectificari circa Deum ut finem, et objectum.

nequit dare natura Angelica; ergo nequit esse finis ultimus et completus voluntatis humanæ, ut ordinatur ad Deum; sed hæc est inclinatio perfectissimæ voluntatis, tam ex lege quam perfectione objecti, quod propter aliud nequit expeti; ergo

Conclusio intenta.

voluntatis finis ultimus et completus nequit consistere in alio extra Deum. Hæc eadem ratio deduci potest quoad alia cre-

Rejiciuntur errores Philosophorum.

ata, in quibus fingi posset ultimus finis et completus voluntatis humanæ, ut est gloria, divitiæ, bonum, corporis voluptas, et hujusmodi, in quibus aliqui erraverunt, sequentes viam sensus, et non intellectus.

43. Secunda probatio præmissa conclusionis. Actus voluntatis circa alium finem a Deo posset esse vitiatus.

Ex his sequitur veritas secundæ probationis, quam adducit Doctor, *quia* inquit, *eo non habito,* supple Deo, tanquam ultimo fine, *voluntas est imperfecta,* supple in miseria, quantum ad rectitudinem virtutis, quia actus ejus circa quemcumque alium finem a Deo, posset

esse vitiatus; et quantum ad miseriam etiam ex privatione ultimi finis, quia licet quantum ad dictamen præsens, quod tunc haberet ex opinione talis finis tanquam ultimi, diceretur in eo ita stare, ut alium ulteriorem non prosequeretur, tamen semper esset misera, quia vero fine privata, et iis quæ sunt ad finem inordinate utens, quia illa referret in finem illum ultimum præstitutum, qui non est finis ipsorum in reipsa; cum errore autem practico nequit consistere beatitudo vera et satiativa voluntatis ex natura rei. Unde alias Augustinus ex hoc capite negabat justitiam veram fuisse in Philosophis, quamvis quædam documenta virtutum tradiderunt, quia viam in finem verum non agnoverunt absque fide, quæ est fundamentum justitiæ; eodem modo si error sit circa finem, et ea quæ sunt ad finem, nequit subsistere beatitudo, etiam naturalis.

Cum errore practico nequit consistere beatitudo.

44. Tertia ratio Doctoris. Nullus appetitus satiatur nisi in possessione finis sui perfectissimi.

Tertio probat Doctor conclusionem ex medio universaliori: In habentibus quemcumque appetitum, sive animalem, sive etiam naturalem, non habetur utlimata perfectio, nisi habito quod ultimate tali appetitu propter se appetitur; unde imperfectionem aliquam habet grave extra centrum, et appetitus sensitivus carens summo conveniente, etc. Forte ex hac ratione sumpsit fundamentum Suarez *loco supra citato,* interpretandi et citandi Doctorem in hac quæstione, quasi asseruerit bruta esse capacia alicujus beatitudinis secundum *quid,* aut imperfectæ, quod impugnat ex Philosopho 10. *Eth. c.* 8. *et* 9. Augustino 83. *q.* 11. *q.* 5. et Nysseno *in lib. de beatitudine,* negantibus beatitudinem convenire brutis. Sed ex præsenti loco non colligitur talis sententia Doctoris, neque alibi in hac quæstione occurrit mihi fundamentum, ex quo deducatur, nam superius in conclusione secunda, dicit appetitum sensitivum, etsi dicatur appetere aliquid propter se, hoc esse secundum *quid* ex imperfectione potentiæ, quæ nequit velle aliquid propter aliud, non autem ex perfectione objecti, cui repugnet appeti propter aliud, ut designet bruta non agere proprie propter finem, quæ est sententia communis, quia appetitus non versatur circa finem, qua finis est, proprie ex imperfectione sua, cum sit potentia materialis, quæ ducitur, et non ducit in objectum. Hic autem sumit argumentum ex appetitu in genere ad perfectionem proportionatam, sine qua non est in statu quietis et perfectionis completæ, ut ostendat in specie appetitum beatitudinis non satiari complete, nisi conjungatur objecto beatifico, eo modo quo possibile est conjungi. Et infra, circa finem hujus quæstionis, asserit naturam incapacem beatitudinis sine ipsa ex propria ratione manere imperfectam negative; naturam vero capacem sine beatitudine esse privative imperfectam; subinde acceptionem beatitudinis, quam exponit *in* 2. *articulo sequenti,* non applicat ad ullam, quæ conveniat brutis. Consecutio hujus tertiæ rationis est bona, quia similitudo currit, appetitus etiam passivus, cujuscumque est sub privatione actus debiti, quamdiu caret perfectione, ad quam est ipse appetitus; ergo appetitus beatitudinis in natura capaci donec conjungatur fini eo modo quo possibile est conjungi, et inquantum finis conjunctus beat communicans actum, ad quem est talis appetitus, erit imperfectus.

Rejicitur Suarez.

Non dari propriam beatitudinem appetitus sensitivi.

Non movetur propter finem proprie.

Scopus argumenti.

Consecutio ejus bona.

(y) *Intelligendum tamen est,* etc. Explicat doctrinam præmissam, distinguens perfectionem essentialem, seu actus primi, et entitativam rei a perfectione ejus per actum secundum consequentem. Prima perfectio consistit in plena actualitate

45. Duplex perfectio rei.

Perfectio actus primi. Perfectio actus secundi. Duplex. Prima quæ est ad intrinsecum. Secunda ad extrinsecum.

rei in *esse* entis, quatenus nulla ei perfectio, quæ spectat ad actum primum, deficiat. Perfectio secunda est, quando nihil deficit quoad secundam perfectionem et consequentem ipsam entitatem. Hæc autem est duplex : Quædam intrinseca, quæ spectat ad actum secundum, et respicit actum primum in ordine ad se, et non ad extrinsecum. Alia est perfectio secunda, quæ respicit extrinsecum perfectivum, licet ipsa sit intrinseca, et in hoc perficit, quia conjungit extrinseco. Talis est omnis operatio, per quam perficitur potentia, et maxime beatitudo, quæ est perfectissima; ex conjunctione autem ad perfectivum extrinsecum ipsa res perficitur illam attingendo (maxime si in seipsa est perfectior) accipit aliquam perfectionem majorem, quam habet ad se, et in se præciso ordine ad extrinsecum, isto modo ignobiliora perficiuntur in nobilioribus, non essendo illa realiter, nec habendo eadem in se formaliter inhærentia. Hoc modo Dionysius *de divinis nom. cap.* 4. dicit : *Divinam sapientiam conjungere fines primorum principiis secundorum, et summum inferioris naturæ contingere infimum superioris.*

Dion.

46. Perficitur res per suum perfectius, et superius.

Hinc Doctor etiam prosequens idem, dicit quod appetitus respectu ignobilioris quam sit appetens, non perficitur in eo, nisi secundum *quid,* quia nempe ordo ipse partium universi id exigit, et perfectio, ut fiat processus ab imperfecto ad perfectum, non e contra a perfecto ad imperfectum, quia id quod est in actu, nequit perfici simpliciter ab eo quod est in potentia; imperfecta autem natura, ut comparatur ad perfectiorem se, est in potentia, utpote in privatione aut negatione ejus perfectionis, quæ est in superiori ac proinde hæc potius est in actu respectu ejus, potest tamen secundum *quid* participare aliquam perfectionem a natura ignobiliori, respectu cujus est appetens. Licet ille appetitus non sit potior naturæ superioris, vel non sistat in ordine ad naturam inferiorem, tanquam ad ultimum terminum appetitus, v. g. intellectus noster respectu phantasiæ dicit appetitum, quemdam; sed hic appetitus, quo movetur a phantasia ad speciem objecti, non sistit in sola specie, sed ulterius tendit ad operationem. Præterea, intellectus noster perficitur ab objecto materiali, et dicit ad eum appetitum, inquantum est cognoscibile; cæterum in hoc non sistit talis appetitus, sed ulterius tendit ad altiora ex materialibus cognoscenda.

Cur non perficiatur simpliciter superius per inferius.

Potest perfici secundum quid.

Exemplum.

47. Naturæ intellectualis summa, et ultima perfectio in Deo solo consistit.

Secundo, subdit Doctor, licet appetitus ignobilioris sit respectu nobilioris naturæ se in genere entis creati, non tamen perfectio summa extriseca, quæ in natura intellectuali esse tantum potest respectu Dei finis ultimi, quæ sicut est nobilissima natura creata in genere perfectibilis, ita etiam nequit perfici, nisi a summo perfectivo extrinseco. Si objicias, quod natura Angelica sit summa in genere perfectibilis creatæ; ergo illa sola perficitur a supremo perfectivo. Huic objectioni tacite occurrit, dicens quod perficientia extrinseca non sint secundum ordinem naturarum inter se, neque numerantur. Ad salvandam differentiam in naturis sufficit ut perfectiones intrinsecæ secundæ, scilicet operationes conjungentes objecto beatifico, sint diversæ, juxta perfectionem diversam naturarum. Hæc conclusio verificatur de perfectione operationum, ut in eis consistit beatitudo naturalis; duo enim hîc intendit Doctor : Primum est, probare quod beatitudo naturæ intellectualis non consistat in aliquo fine creato objectivo ultimate, et hoc demonstrat via naturali, ex principiis accommodatis et præmissis.

Objectio.

Responsio.

Scopus Doctoris.

Demonstrat non consistere beatitudinem in

Attingentia entis creati solum.

Secundum est, ostendere conclusionem fidei ex iisdem principiis. Et hæc est ratio Theologica, et suppositis revelatis, est demonstratio, quamvis non respective ad Philosophos, qui sequuntur rationem naturalem, prout extenditur pro modo cognitionis hujus status ad naturam et finem ejus respective.

Probatio Theologica ex revelatis.

Urgeret ergo aliquis contra dicta superius: Quando dicitur naturam intellectualem esse supremam in genere perfectibilium, et non posse consequenter perfici, nisi in supremo perfectivo, qui est ultimus finis; urgeret inquam, dari latitudinem in ipsa natura intellectuali, quantum ad *esse,* et in primo gradu post Deum esse Intelligentias seu Angelos, et hos respicere ultimum finem proxime; naturam vero intellectualem humanam, sicut est inferioris gradus, ita etiam in quantum perfectibilis est, non debere ipsi perfectivum supremum seu ultimum, sed aliquem inferioris gradus. Probatio hujus est, quia perfectiva correspondent naturis perfectibilibus secundum perfectionem earum, et gradum, ita ut superiori correspondeat supremum perfectivum, inferiori aliud perfectivum differens, et inferioris gradus; ergo humanæ correspondet differens ab eo, quod est perfectivum extrinsecum naturæ Angelicæ; huic autem correspondet supremum.

Objectio formatur.

48. Huic ergo rationi occurrens Doctor ex principiis naturalibus, quibus inhæret ipsa ratio, dicit quod non requiritur differentia finis, seu perfectivi extrinseci juxta differentiam naturarum, sed sufficere ut aliter secundum perfectionem intrinsecam operationis conjungatur natura superior perfectibilis quam natura inferior, quamvis utraque natura immediate conjungatur fini ultimo; ergo stat quod natura intellectualis in genere perfectibilis conjungatur fini cum differentia servata naturæ, inquantum per finem beatificabilis est per operationem, quia una sicut est perfectioris gradus, ita perfectiorem habet operationem, ut superior quam inferior Angelica et quam humana, quamvis omnes attingant finem. Hoc autem verificatur de beatitudine naturali, non supernaturali et gratuita, quia hæc attenditur secundum ordinem electionis et meritorum; et in hoc sunt æqualis Angelus et homo, ut comparantur ad supernaturalem, quia æqualis regula et lex utrique est statuta, et differentia tantum attenditur ex operibus et electione, ut dixi. Verum est Doctorem *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 6. disserere problematice, an intellectus Angelicus et humanus differant specie; et eadem est ratio de voluntate, dato quod sic differant, inæqualitas beatitudinis naturalis, ut dicit hîc, salvatur per differentiam operationum, ut procedunt a potentiis specie distinctis secundum perfectionem. Sic autem distingui cognitionem Angelicam et humanam pro statu viæ naturalem, omnes concedunt, etiam ut est circa finem ultimum, quamvis idem sit objectum formale utriusque, exempli gratia, cognitiva, sensitiva respicit objectum sub ratione propria sensibili, idem etiam respicit intellectus; utraque cognitio de eodem est objecto formali,quamvis operatio diversa sit, etiam quantum ad attingentiam objecti, quia potior est cognitio intellectualis quam sensibilis. Eodem modo de cognitione Angelica et humana respectu finis ultimi, loquendo de naturali, philosophandum est juxta ea quæ tradunt Doctores de perfectione utriusque.

Responsio. Diversarum naturarum idem potest esse finis objectivus.

Differentia operationum ex diversitate naturarum.

Beatitudo supernaturalis secundum merita, et electionem.

Diversæ potentiæ habent diversam operationem circa idem.

Exemplum.

Declarata doctrina probatur ex dictis, nempe humanam cognitionem attingere finem ultimum immediate in se, tanquam finem suum extrinsecum et perfectivum, quia cadit sub ejus objecto primo et naturali, ut patet ex principiis primis

Quod intellectus humanus attingat Deum in se immediate.

practicis, est ejus causa et principium immediatum quantum ad intellectum et voluntatem, etc. prout alias *supra* deductum est; quod et ipse Philosophus agnovit locis *supra* citatis, nam et ipsæ Intelligentiæ subordinatæ sunt quantum ad perfectionem naturalem, in qua alia est superior diversa ab inferiori. Sed Intelligentiarum beatitudo consistit in conjunctione sui per operationem ad primam, quæ est ultimus finis; ergo differentia naturarum in perfectione etiam specifica non infert differentiam finis. Deinde cum multiplicatione posterioris stat unitas prioris; finis autem est prior in ratione causæ ad naturas perfectibiles, inquantum sunt ad finem; ergo potest idem esse plurium naturarum, licet differentium. Idem patet ex natura finis infiniti, quod potest communicare perfectionem proportionatam finitis pluribus quatenus ad ipsum conjunguntur; neque est major ratio cur omnia creata reducantur ultimate ad unum ultimum finem, quam quod natura quælibet intellectualis inquantum in specie ipsi correspondet sua beatitudo per operationem, quæ respicit totam latitudinem entis, etiam reducatur ad finem ultimum immediate.

Sententia Philosophi.

Diversitas Intelligentiarum.

Cum unitate prioris stat pluralitas in posteriori.

49. Inclinatio diversa voluntatis.

(z) *Secunda etiam est, et si non in se formaliter,* etc. Hic discernit inclinationem voluntatis seu naturæ intellectualis, inquantum inclinat ad *esse* proprium, et ad finem extrinsecum, in eo quod perfectio secunda consistens in operatione, licet in genere entis non sit appetibilior, quam ipsum *esse* primum a quo procedit, tamen ut conjungit fini, est appetibilior, quam *esse* proprium, ratione objecti appetibilis, ut illud attingit, quod specialiter verificatur de inclinatione voluntatis, ut distinguitur ab omni alio appetitu, quia appetitus voluntatis semper appetit ut finem aliquid se nobilius, quando procedit secundum rectum ordinem sui objecti, quod amat magis quam proprium *esse*, ut patet ex dictis ad initium quæstionis prioris; reliqui autem appetitus amant aliud propter *esse* suum conservandum, ideoque illud appetunt propter se, et non propter ipsum, et sic non conjungit alicui appetibiliori, quam sit ipsum. Disparitas in eo est, quod appetitus voluntatis sit ad bonum, quo autem magis excedit bonitas, eo etiam magis est appetibilis secundum inclinationem voluntatis, quæ inhæret objecto propter se, et qua bonum est. Quod si objicias contra hoc, quod superius dixit Doctor, quod ea quæ conjunguntur perfectiori in hoc perficiantur, et patet ex Dionysio citato. Respondetur appetitum eorum ex tali conjunctione, vel ad tale perfectius extrinsecum cui conjunguntur, oriri ex appetitu quo inclinantur ad proprium *esse*, et operationem consequentem, qua conservatur in specie, vel in individuo; ideo ultimatus terminus talis inclinationis est proprium *esse*, lapis v. g. inclinatur ad centrum, ut ibi magis conservetur, et sic de aliis. Voluntas autem et si appetitu commodi inclinetur ad suum *esse*, tamen ille non est appetitus ejus primarius, ut respicit finem ex ordine recto secundum inclinationem in finem; sed appetitus ut regulatus secundum affectum justitiæ et amicitiæ, ex quo redundat affectus ille commodi, quia omne commodum ideo est commodum, quia alicui conducit, illud autem cui conducit, magis inclinat et appetitur, quam commodum; voluntas ergo ita inclinat in finem ut præferat ipsum proprio *esse* in ratione appetibilis, et loquendo de fine ultimo, si ei adhæreat.

Voluntas magis inclinatur in finem quam in proprium esse actu elicito.

Objectio.

Responsio.

Qualis est appetitus aliorum ad suum finem.

(a) *Ista ergo conclusio,* etc. Deducit ex dictis intentum, quod voluntas non solum est perfectibilis ultimate in fine ultimo, sed maxima perfectione intrinseca

50. Sequela dictorum intenta.

et extrinseca, id est, operatione, in qua consistit ejus beatitudo, quæ est perfectio ejus tam intrinseca in *esse* operationis quam extrinseca, qua conjungitur per ipsam ultimo fini. Perfectum enim sicut et bonum in primam et secundam perfectionem, illa est actus primi et *esse* naturæ; hæc vero actus secundi, de qua intelligendus est Boetius *in libello suo de Hebdomadibus,* ubi vult quod bonitas sit accidens, et quod res non in eo quod sunt, bonæ sunt. Ista ergo perfectio secundum bonitatem exprimitur in eo, quod est alicui bene esse; aliud enim est aliquid dici bonum bonitate entis et ei bene esse, quia primum dicit rei entitatem et substantiam ; secundum dicit aliquid consequens, et supponens entitatem, quod eam perficiat. In substantiis intellectualibus contingit bene esse, quando conjunguntur fini suo complete et perfecte, qui est ultimus earum ; non conjunguntur substantialiter, quia id repugnat, cum finis habeat rationem objecti moventis ; ergo per operationem conjunguntur. Hoc autem in ipsis est accidens sub utroque modo, indeque concludit Doctor, quod nulli voluntati ultimate et complete bene est, nisi habito illo, quod est sibi propter se volendum, id est, non propter aliud, et hoc perfecte, eo modo quo possibile est haberi.

Perfectio actus primi et secundi.

Ex his ultimis verbis, et ex dictis colligitur intentum Doctoris in hoc articulo esse, probare voluntatem beari in solo fine ultimo, et eo modo quo est possibile eam conjungi ultimo fini, aut illum habere. Non descendit autem ad probationem specialem, qua probatur non posse illum habere, ut est objectum beatificum, nisi per visionem et fruitionem in patria, quia hujus probatio in specie petenda est ex revelatis, quibus adhibitis optima est probatio Doctoris quoad conclusionem Theologicam, ut ex ea ostendatur id quod docet fides non involvere repugnantiam respective ad rationem naturalem, aut principia ex natura sumpta, ut *in § sequenti* ostendetur. Scopus enim præsentis quæstionis est ostendere beatitudinem consistere in actu secundo, atque in operatione circa finem ultimum, quænam sit illa operatio *in sequentibus quæstionibus* declaratur; hic tantum resolvitur eam debere esse, quæ perfectissime conjungit ultimo fini, inquantum possibile est voluntatem creatam ei conjungi, cum autem neque in actu primo ei conjungatur per modum finis, sed causæ efficientis, neque per identitatem realem, ut voluntas et operatio increata eidem conjungitur, neque per unionem aliquam substantialem, sequitur quod per solam operationem, qua est actus secundus in re diversus ab actu primo, et per quem voluntas et intellectus creatus natus est cuicumque objecto uniri, etiam propriæ entitati operantis. Ex quibus patet Suarem *supra* citatum, non recte advertisse ad processum et discursum Doctoris.

Scopus Doctoris.

SCHOLIUM.

Adducit et explicat varias descriptiones Philosophorum de beatitudine et miseria, ostenditque omnes pertinere ad actum secundum seu perfectionem secundam, id est, accidentalem, non ad primam seu substantialem.

(b) De secundo, scilicet de nomine *beatitudinis*, hoc supponitur notum apud Philosophos, loquentes de ea, quod beatitudo est bonum sufficiens, excludens scilicet defectum vel indigentiam; est bonum perfectum vel completum excludens imperfectionem seu diminu- 25.

Quære 1. Ethic. de significato beatitudinis, Variæ descriptiones beatitudinis secundum Philosoph. ac etiam miseriæ.

tionem; est bonum ultimatum excludens tendentiam et ordinabilitatem, ad aliud completius bonum; est bonum, quo habito complete bene est habenti. Hoc modo miseria completa est indigentia firmata, est etiam carentia perfectionis secundæ, et in hoc diminutio boni secundi, et etiam exclusio illius, quod propter se amaretur, si haberetur, tandem misero complete male est.

(c) Licet autem sufficientia, perfectio, completio et bonitas possint pertinere ad entitatem primam rei vel secundam, possint etiam includere tam illa, quæ pertinent ad entitatem primam vel secundam; tamen quia sufficiens est alicui sufficiens, ac propter hoc præsupponit illud cui sufficiat, completio etiam complet illud quod jam præcessit, quod sine eo esset quasi vacuum seu non plenum.

26. Perfectum etiam excludit defectum, qui est carentia ejus, quod natum est inesse. Bene esse etiam non convenit alicui, nisi jam existenti per aliquid, quasi superadditum; ideo hæc omnia magis pertinent ad perfectionem secundam quam primam, quia etiam ultimate et complete non perficitur aliquid, nisi in extrinseco perfectivo, quod natum est sic perfici. Ideo hæc magis pertinent ad perfectionem secundam, inquantum conjungit cum perfectivo extrinseco.

Ultimata completio et perfectio est ad extrinsecum. Beatitudo simpliciter est conjunctio ad objectum supremum, secundum quid ad alia objecta perfecta.

Ex his posset distingui beatitudo in simpliciter et secundum *quid,* ut illa sit simpliciter beatitudo, quæ est perfectio secunda immediate conjungens objecto, sive extrinseco perfectivo nobilissimo; secundum *quid* autem, conjungens objecto minus nobili perfectivo, et si quidem nobiliori ipsa natura, quæ conjungitur, magis accedit ad rationem beatitudinis simpliciter; si autem minus nobili, magis recedit ab ea.

Posset etiam distingui aliter hoc nomen *beatitudo,* quia potest accipi pro conjunctione ad perfectivum extrinsecum, vel pro fundamento proximo illius conjunctionis, si quidem a relationibus possent fieri plurimæ denominationes ordine quodam, et abstractiones ab illis denominatis.

COMMENTARIUS.

(b) *De secundo,* etc. Hic describit beatitudinem quantum ad *quid nominis* ex Philosophis, eamque dividit, inde deducens eam ex communi sententia consistere in operatione. Prima est quod sit *bonum sufficiens excludens defectum vel indigentiam,* etc. Huic affinis est illa Augustini 15. de Trin. cap. 5. *Beatus est, qui habet omnia quæ vult,* etc. et lib. 1. de lib. arbitrio : *Beate vivere est bonis veris certisque gaudere,* etc. Secunda priori affinis, quod sit *bonum perfectum et completum excludens imperfectionem seu diminutionem,* etc. Concordat Boetius 3. *de consolatione,* dicens quod sit *status omnium bonorum aggregatione perfectus,* etc. Cicero lib. 3. Tusculanarum, quod sit *secretis malis cumulata bonorum complexio,* etc. Nyssenus in lib. de beatitud. *Beatitudo,* inquit, *est comprehensio quædam omnium earum rerum, quæ in homine intelliguntur, a qua nihil abest eorum, quæ pertinent ad bonorum desiderium atque cupiditatem,* etc. D. Tho-

51. Art. 2.

1. Descriptio beatitudinis.

August.

2. Descriptio.

Boetius.

Cicero.

Nyssenus.

. Thom. mas 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 3. *et* 5. quod sit *perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludens, et omne desiderium*
August. Descript. pecifica. *complens* Sic etiam Augustinus lib. 11. de Civit. *Status perfectus et numerus bonorum omnium absolutus*, etc. Tertia est, quod sit *bonum ultimatum excludens tendentiam et ordinabilitatem ad aliud*
Descript. *completius bonum*, etc. Quarta est, quod sit *bonum quo habito completo bene est habenti*, etc. Hæc ultima acceptio in utraque descriptione est magis specifica, nam priores magis exprimunt statum beatitudinis quoad omnia concomitantia quam
hilosoph. ejus specificam rationem. Hinc Philosophus 1. *Ethic. cap.* 4. *et* 7. dicit beatitudinem summum bonum hominis, et *videtur ex divinissimis rebus*, inquit, *felicitas esse, quippe cum præmium virtutis et finis, optimum quoddam, ac divinum beatitudo esse videatur; si ergo aliquid aliud est a diis concessum hominibus, verisimile est a diis felicitatem quoque hominibus exhiberi, ac tanto magis quod ipsa omnium humanarum rerum optima est*, etc. Hinc in Scripturis nomine regni cœlorum et vitæ æternæ *Matth.* 25. describitur, et appellatione
escriptio miseriæ. gloriæ *Luc.* 23. Per oppositum beatitudinis describit Doctor completam miseriam, quod sit *indigentia firmata et carentia beatitudinis, seu perfectionis secundæ, diminutio boni secundi, ejusque exclusio, quod per se amaretur si haberetur, tandem misero complete est male*, etc.

52. Descriptio præmissa respicit actum secundum pro quo supponit. (c) *Licet autem sufficientia*, etc. Præmissam communem acceptionem beatitudinis juxta sententiam tam Philosophorum quam Theologorum, ostendit proprie tantum verificari de perfectione secunda, et non prima creaturæ beatificabilis, quia sufficientia, perfectio et bonitas, licet etiam suo modo ad primam perfectionem et entitativam spectare possint, magis proprie ad secundam spectant, quia sufficientia est alicui talis, et supponens illud, cujus respectu dicitur sufficientia aut sufficiens, quatenus fit in actu completo; completio etiam complet illud quod præcessit in *esse* completo, quia est integritas rei addita. Perfectum excludit absentiam defectus, qui alias natus esset inesse, bene etiam convenit rei præexistenti per aliquid superadditum, sicut et ejus contrarium.

Dividit mox beatitudinem in eam, quæ simpliciter beatitudo dicitur, et est conjunctio ad finem ultimum perfecta et ultimata; et in beatitudinem, quæ est conjunctio ad aliquid perfectivum voluntatis, licet non summe, quæ beatitudo intantum excedit aliam ejusdem ordinis, inquantum conjungit perfectiori. Hæc divisio beatitudinis est objectiva, vel ipsius formalis, ut conjunctæ objectivæ. 53. Divisio beatitudinis.
Alio modo dividit beatitudinem formaliter et fundamentaliter, ita ut formalis sit ipsa tendentia et attingentia objecti, et quædam relatio unitiva potentiæ ad objectum beatificum, vel fundamentaliter pro ipsa operatione. Alia divisio in formalem, et fundamentalem.
Dividitur præterea beatitudo in formalem et objectivam, non tanquam in diversas partes subjectivas beatitudinis, quarum quælibet seorsim esset beatitudo, sed tanquam integrantes completam rationem essentialem beatitudinis; appellatio tamen beatitudinis utrique tribuitur, nam de objectiva dicitur Joan. 11. *Ego sum resurrectio et vita.* Et primæ Joannis primo : *Annuntiamus vobis vitam æternam, quæ erat apud Patrem et apparuit nobis.* Et cap. 5. *Hic est verus Deus, et vita æterna*, etc. Divisio in formalem et objectivam.
August. lib. 19. de Civitat. cap. 26. *Vita beata hominis Deus est*, etc. Dicitur etiam beatitudo formalis vita æterna, Joan. 17. *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum*, etc. Proprietas appel- August.

lationis ex eo sumitur, quod utraque in suo genere est summum bonum et finis, quamvis simul sumpta completam rationem beatitudinis complectantur. Alia est divisio beatitudinis in naturalem et supernaturalem, de qua Theologi inter se controvertuntur, quibusdam negantibus beatitudinis naturalis speciem, aliis asserentibus eam esse possibilem. Quid autem in hoc senserit Doctor explicabitur, si occasio recurrat in sequentibus, interim videatur *q.* 3. *prologi*.

Divisio in naturalem et supernaturalem.

SCHOLIUM.

Respondet ad quæstionem primam hujus dist. beatitudinem consistere in operatione formaliter, si teneas eam esse rationem conjunctionis cum objecto beante; vel fundamentaliter, si ponas eam esse relationem resultantem ex illa ratione conjungente. Solvit argumenta illius quæst. per variam et optimam doctrinam; omnia sunt clara.

27. In quo consistat beatitudo.

(d) Ad quæstionem ergo dico quod beatitudo consistit in operatione; vel essentialiter, si *beatitudo* accipiatur pro perfectione, quæ est ratio conjunctionis ad objectum beatificum; vel proxime fundamentaliter, si *beatitudo* accipiatur pro ipsa conjunctione, ita quod excepta relatione ad objectum beatificum, ultimata perfectio intrinseca beati, et proxima objecto beatifico, est operatio.

Beatitudinem consistere in operatione.

Hoc probatur, quia nulla perfectio intrinseca beati est beatitudo, nisi pro quanto immediate conjungit perfectivo extrinseco, quod est objectum beatificum; sed excepta relatione, immediatissimum conjungens est operatio; ergo, etc. Major patet ex primo articulo, quia non potest alicui esse complete et ultimate bene, nisi habendo illud, quod est summe volendum; illud est *quasi* perfectivum extrinsecum, vel quasi extrinsecum, *quasi* dico, pro Deo, ubi objectum beatificum; est idem cum ipso beato non autem habetur perfectissime illud summe volendum, nisi immediate conjungatur illi; beatum esse est summe sibi bene esse, ex secundo articulo; ergo nullius beatitudo consistit in aliquo, nisi quo perfectius et immediatius conjungitur illi summe volendo. Minor probatur, quia nec essentia, nec potentia conjungitur illi extrinseco perfectivo, nisi per operationem, quæ talis perfectio intrinseca est; quod tamen non sistit in se, et ad se, sed per se tendit in objectum etiam immediate excludendo quamcumque formam absolutam mediam.

(e) Ad argumenta. Ad primum dico quod illa non est definitio beati, sed descriptio, et verior, cæteris improbatis, quia est pernecessaria concomitantia beatum; non sic aliæ descriptiones improbatæ ab Augustino; non ergo potest inferri abstractum de abstracto, si concretum de concreto, quia talis consequentia non tenet, nisi quando in antecedente est prædicatio concreti de concreto per se primo modo. 28.

28. Ad arg. 1. q. primæ superioris.

(f) Potest dici aliter, quod *quidquid vult*, non accipitur ibi divisive pro volitis formaliter, sed pro aliquo uno, in quo sunt unitive omnia recte volita, ut sit sensus: beatus est, qui habet perfecte secundum modum sibi possibilem, aliquod objectum propter se vo-

Quomodo dicitur beatus qui habet quidquid vult.

lendum, in quo habet unitive et eminenter quidquid potest recte velle ; et illo intellectu concluditur propositum, quia per operationem habet hoc modo quidquid vult.

(g) Ad auctoritatem Boetii oportet exponere : Vel quod hoc nomen *beatitudo* est æquivocum, vel ad perfectionem finalem seu completivam extensive, sive intensive acceptam ; et ista est descriptio beatitudinis acceptæ secundum totalitatem extensivam. Vel oportet dicere, si accipiatur pro totalitate intensiva, quod est status perfectus aggregatione omnium bonorum in uno bono eminenter et unitive continente, vel si in illo non est aggregatio propter simplicitatem, tunc tertio modo aggregative debet intelligi, tanquam præcedens vel concomitans illum statum perfectum, non autem de ejus essentia.

29. Ad 2. (h) Ad secundum patet ex distinctione posita in secundo articulo, quod nomen *beatitudinis* potest accipi pro relatione conjunctionis, vel pro fundamento proximo illius conjunctionis. Et ad confirmationem, concedo quod quæcumque forma, sive perfectio secunda in creatura, quæ tamen est perfectio absoluta, absque contradictione, potest esse sine relatione conjunctionis ad objectum beatificum.

[B]eatitudo [es]sentialiter dicit [r]espectum et [a]bsolutum, vel [s]ecundum [n]ecessario [c]onnotat.

Si tamen hîc ponatur talis ratio beatitudinis intrinsecæ, quod non posset esse sine conjunctione ad objectum, sequitur quod beatitudo, vel sit relatio, vel includat absolutum et relationem. Si enim beatum esse quidditative, est sic habere objectum beatificum, ergo beatitudo est talis habitio : talis autem habitio illius objecti, vel includit simul absolutum et respectum, vel essentialiter dicit respectum, et necessario connotat absolutum, quia si essentialiter diceret absolutum, non necessario connotaret respectum, qui est posterior absoluto.

(i) Ad tertium dicetur inferius in quæstione de securitate. Ad 3.

(k) Ad quartum, concedo quod beatitudo non consistit in actione de genere Actionis, quia illa non est simpliciter perfectio agentis, ut operatur ; operatio autem non est actio talis, sed actio æquivoce accepta, ut dictum est *lib.* 1. *dist.* 3. *quæst. ult.* Ad confirmationem primam, patet per idem, quia mutatio illa de non beato ad beatum, non est de non agente ad agentem, sed de non operante ad operantem.

Ad 4. Beatitudo non est actio, sed qualitas.

30. (l) Ad secundam confirmationem, dicit quidam quod in actu duo sunt, scilicet substantia actus et forma, a qua habet perfectionem ipsius ; secundum substantiam principium est natura vel potentia, sed secundum formam principium ejus est habitus. Si ergo ille sit acquisitus, totaliter nostri actus causa erimus ; si autem infusus, perfectio erit a causa exteriori, quæ causat habitum ; actus autem noster non ponitur beatitudo, nisi ratione suæ perfectionis ; ideo nos non sumus nostræ beatitudinis causa, sed Deus.

Goffred. quodl. 11. q. 14. et D. Thom. præsenti dist. art. 1. quæst. 2.

Contra hoc, prius essentialiter non potest dependere ab aliqua causa, a qua non dependeat posterius essentialiter ; actus est prior essentialiter sua forma, alioquin illa forma non præexigeret actum

De hoc 1. d. 17. q. 2. late. Rejicitur Goffred.

ad sui *esse;* ergo si sumus causa substantiæ, dependebit illa forma a nobis, et non nisi in aliquo genere causæ, quia nihil videtur dependere essentialiter ab eo quod non est aliqua causa ejus, loquendo de actu primo quocumque. Præterea, illa forma non est nisi aliqua conditio ipsius actus; potentia autem, quæ elicit actum, non elicit ipsum nudum, sed cum tali vel tali conditione seu circumstantia; ergo est causa non tantum substantiæ actus, sed etiam illius formæ actus.

Habitus non habet effectum distinctum a potentia.

Præterea, quod habitus sit causa distincta a potentia, et alicujus distincti a potentia, non videtur probabile; tum quia non est nisi causa secunda respectu potentiæ; causa autem secunda et prima non habent distinctos effectus sibi proprios, quia tunc respectu neutrius esset hæc prima, et illa secunda; tum quia iste effectus proprius habitui esset necessario forma absoluta, si relatio non est per se terminus agentis vel actionis; non est autem probabile esse actionem formatam, hoc modo, quia tunc oporteret actionem attingentem objectum beatificum includere duo absoluta. Est ergo alia responsio, quod beatus est causa activa respectu beatitudinis suæ quantum ad illud absolutum, quod est in beatitudine; et hoc si voluntas sit causa activa suæ volitionis beatificæ, de quo *inferius distinct. præsenti quæst.* 11.

Beatus est causa activa beatitudinis.

31. Actus beatificus perfectior habitu suo.

(m) Ad quintum, concedo quod actus ille est simpliciter perfectior habitu, etiam in ratione perfectionis finalis, quia immediatius attingens objectum finale, et in ratione etiam perfectionis formalis, quia tanta perfectio non posset competere habitui tali in summo, quanta actui tali in summo.

Ad Philosophum ergo 3. *Topicor.* dico uno modo quod intelligenda est illa consideratio cæteris paribus; unde ipse vult in principio libri, quod non considerat in multum distantibus, id est, in habentibus multas differentias; sed in his, quæ solam illam differentiam habent, ad quæ considerat, de quibus universaliter considerationes suæ tenent; et tunc minor est falsa, habitus et actus in hoc solo distinguuntur, scilicet per permanentius vel diuturnius, et minus diuturnum.

Est et alia responsio in proposito, quod actus ille est æque diuturnus cum habitu, et ex parte potentiæ, et ex parte objecti, et ex parte naturæ hujus et illius. Ad secundam probationem patet alibi *lib.* 1. *dist.* 17. de charitate, quod habitus non est causa actus nisi partialis; non est autem inconveniens causam partialem æquivocam esse minus nobilem suo effectu, et maxime de partiali secundaria, licet causa totalis æquivoca, vel partialis principalis sit nobilior suo effectu.

quæst. 2. Habitum efficere actum.

(n) Breviter, sic beato est simpliciter perfecte bene; nulli est sic bene, nisi in simpliciter perfecto bono perfecte habito, ut est sibi possibile; nulli alii ab illo potest sic esse bene in illo, nisi immediate attingendo illud; illud non potest attingere, nisi per operationem; ergo in ista attin-

Causa æquivoca partialis non est perfectior effectu.

gentia immediata illius boni, seu in conjunctione immediata ad illud bonum consistit beatitudo completive; in ipsa autem operatione tanquam in proximo fundamento.

32. Prima propositio patet, quia beatitudo est perfectio rei secunda, non prima, quia res perfectior secundum perfectionem primam, et sola illa potest esse miserior aliis; perfectio autem secunda proprie exprimitur per hoc quod est *bene esse*, nam *bene esse* præsupponit bonitatem primam alicujus, cui bene sit. Ultra in perfectionibus secundis est ordo, sicut et in primis, quia correspondentia istarum ad illas, et iterum in perfectionibus cujuscumque ejusdem, est ordo, ita quod aliqua est ultima, citra quam ipsum est imperfectum privative, quia natum recipere ulteriorem; sed ultima sui habita, si non est simpliciter ultima, remanet imperfectum negative, quia carens perfectione, licet non nata recipi in ipso. Ad excludendum perfectionem secundam ejusdem, additur *perfecte* ad *bene;* ad excludendum autem ulteriorem perfectionem secundam simpliciter saltem in genere, additur ad *perfecte bene,* simpliciter, ita quod beatitudo dicit perfectionem secundam excludentem imperfectionem, et privativam et negativam, tanquam perfectio secunda suprema, saltem in genere.

Beatitudo excludit imperfectionem, privative et negative.

Secunda propositio patet, quia illud quod potest habere illud bonum, si non habet, non est sibi perfecte bene, sed imperfecte privative; si autem non potest habere, ergo non est sibi perfecte bene, sed imperfecte negative. Tertia probatur ex tribus conclusionibus primi articuli, quia tota natura intellectualis nata est sic habere illud bonum, et imperfecta est, nisi sic habeat; natura autem non intellectualis tanquam inferior, si non est nata sic habere illud, ergo remanet imperfecta, non privative, sed negative, hoc est ex imperfectione naturæ. Quarta proposito probatur, quia nulla perfectio secunda est in natura intellectuali, per quam immediatius attingatur bonum perfectum quam per operationem, quæ secundum se videtur esse non sui gratia, sed gratia objecti; perfectio autem prima non attingit, nisi mediante perfectione secunda.

Natura intellectualis privative imperfecta est, nisi habeat supremum volibile modo sibi possibili.

COMMENTARIUS.

(d) *Ad quæstionem ergo dico,* etc. Hæc est resolutio hujus quæstionis, in qua docet beatitudinem consistere in operatione, ut attingit objectum beatificum, est contra Henricum, cujus sententia superiori quæstione resoluta, est impugnata. Est etiam ex parte contra D. Bonaventuram, qui in hac *distinctione art.* 1. *quæst.* 1. *et* 4. docet consistere in habitu deificante animam, ita tamen, ut sit conjuncta operatio, licet in habitu principalius consistat. Conclusio tamen posita est communis Theologorum, D. Thomæ 1. 2. *q.* 3. *art.* 2. ubi omnes ejus interpretes, et *in hac dist. quæst.* 1. *art.* 2 *quæst.* 2. *et quæst.* 4. Magistri *in hac dist.* ubi Richard. *art.* 1. *quæst.* 4. Capreol. *quæst.* 1. *art.* 1. *concl.* 1. Gabrielis supplementum *quæst.* 2. Hispalensis *q.* 1. *art.* 1. et reliqui omnes. Fuit 54.

Quæstionis resolutio.

Beatitudo consistit in operatione.

Sententia D. Bonav.

etiam sententia veterum Philosophorum, ut colligere licet ex Aristotele 10. *Eth. c.* 8. quam ipse docuit ubique, ut *loco citato.* et 12. *Met. cap.* 7. *et lib.* 2. *magnorum Moralium cap.* 15. Averrois 12. *Met. cap.* 17.

55. Probatio conclusionis ab auctoritate. Probatur conclusio ex Scripturis, in quibus vel affirmatur vel insinuatur consistere in operatione. Joannis 17. *hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum,* etc. Hunc locum explicant plures Patres de cognitione patriæ per veram visionem. August. *de spiritu et littera cap.* 33. et 1. *de Trinit. cap.* 8. Cyrillus *lib.* 8. *adversus Julianum*, Bernardus *serm.* 4. *in festivitate omnium Sanctorum.* Item ibi : *Pater, quos dedisti mihi volo, ut ubi ego sum, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam, quam dedisti mihi*, etc. Quem locum de claritate divinitatis explicat Chrysostom. *ibidem.* Theod. Mopsuestensis, Ambros. *lib. de fide cap.* 3. August. *tract.* 3. *in Joannem.* Item Joannis 14. *Si quis diligit me, manifestabo ei meipsum. Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis*, etc. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, etc. 1. ad Cor. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*; et 2. ad Cor. 5. *Dum sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino*; *per fidem enim ambulamus, et non per speciem,* etc. id est, claram visionem, quamvis aliqua loca ex his possint interpretari, ut *infra* dicetur, vel de cognitione per fidem, vel de visione, ut est causa fruitionis, in qua consistit beatitudo, nihilominus præmium promissum in Scriptura satis insinuatur consistere in operatione. Eadem loca in specie percurrenda sunt *infra,* quando agetur *in sequentibus* de ratione formali beatitudinis. Deinde, eamdem conclusionem insinuat Benedictus XII. *in definitione de beatitudine animarum*, ubi dicit in visione et fruitione Dei eas beari : *Nec non,* inquit, *ex tali fruitione et visione eorum animæ sunt beatæ.* Quibus verbis saltem communis sensus insinuatur, quo vita beata in operatione consistere intelligatur. Patres etiam communiter vitam beatam per visionem, fruitionem, gaudium, exultationem, pacem, explicant, quæ ad actum secundum spectant. Extravagans Bened. XII.

Probat Doctor conclusionem ex dictis, quia perfectio Beati est ex conjunctione sui ad objectum beatificum, hoc fit per solam operationem, non vero per essentiam aut potentiam, aut aliquid aliud ad ipsas spectans; ergo consistit hic effectus in sola operatione, et consequenter in ea est beatitudo formalis, ut conjungit objecto. Major patet ex iis, quæ tradita sunt de acceptione beatitudinis, ut sit completa, perfecta et ultima perfectio hominis, et creaturæ spiritualis; ultima autem perfectio consistit in actu secundo, ut conjungit beatitudini objectivæ ; ergo, etc. Hæc summa probationis, quæ in superioribus longius deducta est, et reliquæ probationes a ratione hujus conclusionis ad hanc reducuntur. Dices ergo beatitudinem quidem esse ultimam perfectionem hominis, non tamen in sola operatione, sed in deificatione animæ primario consistere, per quam anima assimilatur Deo ; hinc aliqui dicunt præmissam rationem probabilem tantum esse, non necessariam, nisi addatur confirmatio, qua probetur beatitudinem esse in actu vitali, quem aliqui negant a solo Deo produci posse, vel si produci possit, non ita de facto produci. Quia ergo beatitudo est vita quædam nostra, non substantialis, sed accidentalis, necessario statuenda est in actu, ut procedit a vita. Sed hæc confirmatio perinde facit ad propositum, sicut statuere beatitudinem nostram in actu secundo, quia 56. Probatio a ratione. Responsio. Quorumdam ratio inefficax.

beatitudo non ideo conjungit objecto beatifico, quia procedit effective a principio vitæ, sed quia ex natura operationis, ut recipitur in potentia, conjungit tali objecto, in quo consistit beatitudo objectiva. Si autem non procederet etiam a vita effective, non destrueretur ordo idem ad objectum, ut si a solo Deus produceretur;

Beatitudo non qua efficitur a potentia, conjungit objecto beatifico.

ergo quod sit actus vitalis illo modo, nihil facit ad naturam beatitu[illegible], aut effectus ejus formalis, qui competit ei, qua talis forma est, quia sub illa ratione præcisa effectus, id est, ut efficitur, non habet rationem formæ constituentis, sed a ratione sua formali, a quacumque causa producatur; ergo illa ratio assignata est ipsi extranea inquantum constituit beatum attingendo objectum beatificum, nisi ipsa sit ultima forma, inquantum præcise attingit objectum, nam procedere a potentia vitali est ipsi commune, et omni alteri actui vitali; ergo non ex hoc desumenda est ejus differentia ab omni alia operatione, sed per ordinem ad objectum, quæ ratio videtur mihi clara, et probans. Henricus autem, et D. Bonaventura dicerent dari aliam attingentiam Deitatis perfectiorem, quam sit operationis ad objectum, vel objecti per operationem, in qua primario statuunt beatitudinem ipsam, tanquam in perfectiori, ideoque admitterent beatitudinem esse ultimam perfectionem hominis, et completam, licet in deificatione ponatur primario, quæ est perfectissima Dei communicatio respectu naturæ intellectualis, ut ipsi dicunt, et in qua consistit beatitudo; oportet ergo primum probare eam consistere in actu vitali, non ex vitalitate actus, ut jam probatum est; ergo tantum quatenus probatur beatitudinem non consistere in actu primo, sed in actu secundo et ultimo secundum finem et perfectionem.

Non consistere autem beatitudinem in actu primo *supra* probatum est per decursum quæstionis, et in resolutione secundæ quæstionis in ordine, quia neque in illapsu, neque in unione aliqua substantiali, qua Deitas esset forma naturæ creatæ, neque in aliqua similitudine naturali per quam assimilaretur Deo in *esse*, qua Deus est, quia forma nulla accidentalis hunc effectum tribuere potest, saltem perfectius, quam gratia sanctificans illum tribuit, et pro unica ratione sufficit, nulla auctoritate aut ratione adstrui posse, ac proinde opinionem oppositam esse inopinabilem, quia nullum pro se adducit fundamentum; restat ergo ut in operatione constituatur beatitudo, qua nihil est perfectius spectans ad actum secundum. 57.

Non consistit in actu primo.

Si dicatur cum Henrico quod prior est actus secundus ordine generationis, tamen non in eo sistit beatitudo, sed in deificatione consequente. Contra, vel Deus deificat naturam mediante actu secundo, ut per ipsum attingitur per modum objecti et finis, et ut hæc ex natura rei requiratur tanquam dispositio prævia, vel certe ex divina tantum ordinatione. Non primum, quia vel illam deificationem præstaret per modum objecti et finis, ut objectum est, vel per modum causæ efficientis, supposita motione per modum objecti. Si primum, habetur intentum, quia Deus per modum objecti nequit attingere essentiam, ut distinguitur a potentia, sicut per se notum est, quia si objectum sic posset attingi ab essentia immediate, frustra poneretur potentia tanquam ab essentia diversa, ut attingat objectum, cum essentiæ hoc per se conveniret. Si dicas objectum alio modo attingi per essentiam, alio vero per potentiam, contra, ergo immediate Deus per modum objecti posset movere essentiam, et non mediante operatione potentiæ. Probatur consequentia, quia nequit sub alia ratione formali objecti, nisi 58.

Responsio.

Impugnatio.

Essentia immediate nequit attingere objectum.

Responsio.

Impugnatur.

sub ratione propria Deitatis, inquantum est finis beatificus, sub eadem etiam attingit potentiam; ergo etiam immediate potest attingere essentiam, si vera est responsio. Probatur consequentia, quia essentia immediate subjicitur Deo, quantum ad omne illud, cujus primo et per se est capax, quantum est ex parte subjecti, quia in hoc non dependet ab aliquo posteriori, neque consequenter a potentia, quia neque est subjectum *quo*, neque *quod* respectu ejus. Ex alia parte, nulla est subordinatio necessaria ex parte objecti moventis, maxime sub eadem ratione formali tam essentiam non impeditam ad actum quam potentiam; ergo non prius moveret potentiam quam essentiam, imo ordine connaturali prius deberet movere essentiam, vel certe æque primo, ex intentione dandi ultimam perfectionem, secluso impedimento ex parte passi, et subordinatione in agendo ex parte agentis, quæ in proposito nequeunt intervenire. Quod si diceretur etiam agere sub diversa ratione formali, idem sequitur, quia ex parte Dei agentis libere nullus est ordo, quin omnem effectum agat, sine omni eo a quo non dependet effectus; in proposito non invenitur talis dependentia, ergo, etc.

Subjectum capax non impeditum subjicitur Deo immediate.

59. Responsio. Impugnatio. Beatitudo potentiæ non est dispositio ad beatitudinem essentiæ.

Si dicas illam beatitudinem in potentia esse dispositionem ad deificationem essentiæ, quia amor est transformativus; contra, hoc *supra* impugnatum est. Præterea, amor non est transformativus essentiæ in objectum, aliter quam ipse transit in objectum, et transformat subjectum proximum in objectum, quia eatenus præcise transformat, quatenus unit objecto per modum objecti, et non causando alium effectum diversum et perfectiorem se in essentia; hoc enim nequit, sicut neque ulla causa, nequit etiam unire perfectius objectum beatificum essentiæ, quam uniat potentiæ; omnem enim effectum, quem habet in ratione formæ, tribuit subjecto suo immediato, quod tamen aliter nequit deificare, quam amando et adhærendo, vel conjungendo objectum. Deinde sequeretur quod amor ipse immediate, et sua virtute deificaret, et non Deus aliter, quam per modum objecti; sicut ergo per modum objecti primo et principalius comparatur ad potentiam quam ad essentiam, ita etiam principalius deificaret potentiam.

Quomodo amor transformet.

Inconveniens.

60. Responsio Impugnatur.

Quod si dicatur hanc subordinationem esse ex mera Dei voluntate, petitur ratio ex aliqua Dei providentia revelata aut cognita ex natura rei, nequit alterutro modo horum assignari, quia quando est creatura in termino, habens debitum ex meritis respectu beatitudinis, videtur collatio præmii ex natura rei secundum modum justitiæ, sequi ordinem debiti; sed debitum prius respicit beatitudinem principalem quam accessoriam; ergo illa prius debet conferri.

Alterum membrum disjuncti principalis Deificatio effectiva rejicitur.

Si alterum membrum disjuncti principalis asseratur, nempe Deum deificare animam solum efficienter, hoc etiam impugnatur, *supra in hac et altera quæstione,* quia sic neque deificatio consisteret in communicatione immediata Deitatis per modum formæ, et sub ratione propriæ, sed in aliquo creato, per quod illaberetur essentiæ virtute, et non formaliter; per potentiam autem perfectius attingeretur, per modum scilicet objecti formalis in re-ipsa, et sic beatitudo principalius convenit potentiæ, ut attingitur Deus, et quia Deus sub ratione finis est beatificans, et non sub ratione efficientis, potissimum ut sumitur ut finis specialis creaturæ intellectualis. Circa hæc videantur plura, quæ præmissa sunt *in quæstione secunda.*

61. Sententia D. Bona[...]

Hæc eadem ratio est contra sententiam D. Bonaventuræ, quia et habitus vulgari-

Impugnatur. ter ponuntur in potentiis, et habitus ille deificans, detur etiam in essentia, quæritur quomodo, aut qua ratione deificat? an sub ratione formæ, an sub ratione habitus? Si primum, sequuntur eadem, quæ explicata sunt contra Henricum. Si secundum dicatur; ergo habitus intantum beatificat sub ratione habitus, inquantum inclinat aut tendit in objectum; sed neque sic potest deificare essentiam, quia hæc nequit tendere in objectum, neque consequenter habitus natus est inclinare essentiam in objectum, aut ipsum unire essentiæ, qua habitus est. Deinde, perfectius unit actus objecto quam habitus, et habitus dantur in ordine ad actus; ergo habitus in ratione habitus, et ut tendit in objectum, nequit esse beatitudo, quia sic non attingit objectum nisi remote, et mediante actu. Distinguenda enim est in habitu ratio formæ, et ratio habitus, quia ratio formæ præscindit ab ordine ad aliud, præter quam ad subjectum; habitus autem respicit aliud ut objectum, et actum. Sic etiam plures admittunt aliquos habitus virtutum in patria, non in ratione habitus, sed formæ et perfectionis absolutæ. Ultimo tandem probatur conclusio a sufficienti partium enumeratione, quia omnes proprietates et perfectiones, quæ vel Scriptura exprimit, vel ratio suadet convenire beatitudini, recte quadrant in operationem, et ea quæ consequuntur, ut est delectatio, et ejusmodi; ergo nihil ultra est statuendum, quod sit beatitudo. Deinde, beatitudo inchoata viæ in operatione consistit, et non in aliqua deificatione, quæ dicatur beatitudo; ergo etiam in patria idem dicendum est.

Deificatio per habitum. Rejicitur.

Unio per habitum.

Actus perfectior est unio.

Ultima probatio.

Quæ spectant ad beatitudinem, conveniunt actui.

62. Ad arg. Ad primum. (e) *Ad argumenta. Ad primum, etc.* Hoc fuit ex auctoritate Augustini 13. *de Trinit. cap.* 5. ubi reprobatis aliis definitionibus Philosophorum, dicit *beatum esse non posse nisi eum, qui habet omnia, quæ vult, et nihil mali vult,* etc. ergo beatitudo consistit in habendo omnia bene volita, sed non solam operationem quis bene vult; ergo non in ea sola consistit beatitudo. Confirmatur ex definitione Boetii de consolatione prosa secunda: *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus,* etc. ergo non in sola operatione consistit, etc. Confirm.

Responsio. Definitio beatitudinis explicatur. Respondet Doctor, quod illa descriptio est per concomitantia beatitudinem, non autem definitio, licet ipsa sit verior quam sint aliæ descriptiones reprobatæ ab Augustino, in quibus non solum comprehenditur possessio bonorum, sed etiam tolerantia malorum, quæ nobis nolentibus accidunt, quia mala nequeunt ad beatitudinem spectare, quæ in nostra potestate non sunt, et nobis nolentibus accidunt; et negatur consequentia, quia *abstractum,* inquit, *de abstracto non sequitur, quamvis concretum de concreto;* non valet ergo ista consequentia, *beatum habere omnia volita bene; ergo beatitudo formalis est omnia volita bene.* Beatitudo enim formalis est possessio omnium eorum, quæ bene vult, quæ possessio ex parte beati non consistit in ipsis volitis abstractim sumptis, sed ut habentur et possidentur; hæc possessio eorum fit per ipsam beatitudinem, quæ consistit in operatione; illa autem regula logicalis, quam adducit Doctor, nempe abstracti de abstracto non fieri prædicationem, nisi concreta dicantur in primo modo dicendi per se, etc. tractatur *in* 1. *d.* 5. *quæst.* 1. quem *ibidem* consule sicut et Formalistas, qui in hoc frequentes sunt. Intelligitur præmissa regula in concretis accidentalibus, ut album est coloratum. sequitur; ergo albedo est color.

Beatitudo est possessio boni.

(f) *Potest dici aliter,* etc. Respondet secundo illam descriptionem Augustini ad beatitudinem stricte sumptam, et in 63. 2. Responsio.

seipsa, non vero in concomitantibus referendam, ut si accipiatur illud *quidquid vult* non divisive pro omnibus volitis, sed æquivalenter et cumulative pro

Accommodatur descriptio ad beatitudinem per se sumptam. aliquo objecto uno, in quo sunt unitive omnia recte volita, ut sit sensus: *Beatus est, qui habet perfecte* secundum modum possibilem sibi aliquod objectum propter se volendum, in quo habet unitive et eminenter quidquid potest recte velle; et hoc modo intellecta descriptione sequitur in operatione consistere possessionem talis boni. Brevius dicit potest, sumendo descriptionem in

3. Responsio. ordine ad finem universalem et particularem, in consequentia illa esse fallaciam æquivocationis a beatitudine objectiva ad beatitudinem formalem, quia possessio objecti, seu finis beatifici universim consistit in operatione, licet non ipse finis, qui est objectum, et terminus operationis, non sequitur proinde, beatitudo objectiva consistit in recte volito; ergo formalis beatitudo non consistit in operatione.

Explicatur Boetius. (g) *Ad auctoritatem Boetii.* Vel intelligitur sumere beatitudinem æquivoce modo dicto intensive et extensive etiam comprehendendo omnia quæ ad illum statum concomitanter, antecedenter et consequenter, atque etiam essentialiter spectant. Vel potest intelligi, sicut Augustinus, pro totalitate intensionis et eminentiæ, ratione objecti essentialis. Vel tertio pro præcedentibus et concomitantibus, in quibus non consistit ipsa essentialis beatitudo.

64. Ad secundum. (h) *Ad secundum patet, etc.* Secundum est, quod beatitudo consistit in conjunctione ad objectum beatificum: Illa conjunctio est relatio, operatio vero aliquid absolutum; ergo beatitudo in relatione consistit. Confirmatur, quia operatio, et

Confirm. omne absolutum potest consistere sine relatione posteriori; ergo operatio potest manere sine relatione, sed sine ea non est beatitudo, alias esset beatitudo, sine eo quod attingeret objectum beatificum; ergo beatitudo non consistit in operatione. Respondet ex distinctione posita in secundo articulo supra in ultima divisione

beatitudinis, vel qua sumitur formaliter pro ipsa relatione conjunctionis, vel ut connotat operationem, quæ est fundamentum talis relationis; et ad confirmationem concedit quod operatio quoad absolutum potest manere sine relatione, tamen si ratio beatitudinis consistit in attingentia actuali objecti beatifici, et non aliter, sequitur quod beatitudo vel includit absolutum et respectivum, vel dicit formaliter respectum, connotando absolutum, quia si diceret absolutum qua tale, non necessario includeret respectum. Responsio. Ad beatitudinem requiri relationem cum operatione absoluta.

Ex hac responsione aliqui attribuunt Doctori illam sententiam, pro qua citatur Aureolus *apud Capreolum in hac dist. quæst.* 1. *art.* 2. *contra primam,* quasi asseruerit beatitudinem consistere formaliter in relatione, et non in operatione, qua forma absoluta est; quam sententiam quibusdam etiam nostræ scholæ placuisse vidi, non quod relatio posset esse sine suo fundamento, ut operatione, sed quia beatitudo dicit formaliter conjunctionem cum objecto beatifico, et hæc unio seu conjunctio magis importat de formali relationem quam absolutum, sicut omnis unio, ideo affirmatur primario et formaliter consistere in relatione; connotando tamen absolutum, omnes admittunt in proposito præter absolutum aliquem respectum. Differentia est quod aliqui respectum constituunt eumdem realiter operationi, cujus oppositum hic docet Doctor. Opinio quæ Doctori adscribitur.

Hanc difficultatem tangit Doctor *in quodl. q.* 13. *conclusione prima,* ubi probat operationem consistere in absoluto, non in relatione, *et art.* 2. § *Ista autem* 65.

distinctio duarum relationum, etc. dicit operationem fundare duas relationes; alteram mensurabilis ad mensuram, quæ est prædicamentalis in tertio modo; alteram attingentiæ seu unionis ad objectum, quæ est relatio extrinseca adveniens, et § *Nunc tertio,* resolvit beatitudinem primario consistere in operatione, quamvis necessario requirat relationem, ut attingat objectum, quæ relatio est concomitans, et conditio requisita ad illum effectum, nam sicut perfectio ultimata potentiæ nequit statui in relatione, sed in ipsa qualitate, idem dici potest a fortiori de perfectissima ejus operatione, quæ est beatitudo. Habet autem operatio duplicem effectum subordinatum; unum formalem in *esse* formæ absolutæ, et ad suum effectum requirit relationem inhærentiæ ad subjectum tanquam conditionem, licet effectus formalis sequens non sit per ipsam relationem, sed per formam, v. g. albedo constituit album formaliter, quæ denominatio est absoluta; inhærentia vero inhærentem, quæ est denominatio relativa, ita absolutum operationis constituit supposita inhærentia, ut conditione, potentiam in genere qualitatis talis, qui effectus est innominatus, quia appellatio sumitur in operatione respective ad objectum, quod unit potentiæ; et hic est secundus effectus operationis, nam ipsa est, quæ exprimit objectum, si est cognitiva, si appetitiva, trahit potentiam in objectum ut ei adhæreat, ad quem effectum requirit etiam relationem illam attingentiæ, tanquam conditionem per se necessariam, quia absolutum inquantum absolutum non respicit aliud nisi per relationem, et operatio non magis nata est unire objectum potentiæ extrinsece quam seipsam intrinsece; sicut ergo ad hoc requiritur inhærentia, ita ad illud attingentia tanquam conditio; operatio autem quantum ad absolutum, est quæ unit objectum potentiæ, aut hanc objecto, ut visio et amor, quia si potentia et objectum nata essent uniri per solam relationem tanquam totam causam formalem, non videtur necessitas statuendi aliquod ab hac diversum et absolutum in potentia, nisi tantum ut fundetur relatio. Sed hoc est inconveniens, quia potentia et objectum prius dicunt ordinem ad invicem, et immediatum, quam mediatum per operationem; ergo relatio attingentiæ magis esset nata fundari in ipsa potentia immediate quam in operatione, et sic superflueret operatio; dicendum ergo beatitudinem primario et essentialiter esse operationem ipsam, dicere autem concomitanter relationem attingentiæ, quæ relatio non exprimit objectum potentiæ, sed est conditio sine qua non exprimeretur per operationem, ita ut unio ipsius objecti ad potentiam, seu hujus ad objectum fiat per ipsam operationem, non per relationem, sicut et intensius videre aut amare sunt modi operationis, non relationis. Hanc relationem distingui realiter ab operatione dicit, quando hæc est de objecto præsente et existente; hinc ulterius infert eam posse separari ab operatione, v. g. si poneretur, ut aliqui posse existimant, (licet contrarium sit verius) in subjecto non capaci tendentiæ in objectum, ut si poneretur in lapide, cui daret effectum formalem qualitatis, non vero operationis, ut denotat tendentiam in objectum. Deinde, non videtur repugnantia quin Deus possit conservare operationem intuitivam, destructo objecto; quo casu non constitueret potentiam tendentem in objectum, quamvis ei daret effectum qualitatis, quia tunc objectum secundum conditionem per se requisitam desineret, et consequenter etiam desineret attingentia objecti. Quod si Deus in visione beatifica nunc hanc, nunc illam

Beatitudo in recto consistit in operatione.

Duplex effectus operationis.

Acquiritur relatio attingentiæ in operatione.

Unitur potentia, et objectum per operationem.

Relatio attingentiæ aliquando realiter distinguitur ab objecto. Est separabilis.

creaturam ostendere potest mediante ipsa visione, tunc attingentia mutatur manente visione, et non vidente beato, quod alias vidit. Videatur Doctor loco citato, ubi fusius hanc attingentiam explicat; hic autem responsione ad quartum tenet beatitudinem consistere primario, loquendo de formali et intrinseca in ipsa operatione, non in alio.

Ad tertium. (i) *Ad tertium.* Quod tangit permanentiam beatitudinis, respondet *infra quæst.* 6. ubi agit de securitate beatitudinis, et permanentia, licet consistat in operatione.

66. Ad quartum. (k) *Ad quartum concedo*, etc. Quartum fuit, quod nihil fiat perfectius ex eo quod aliquid producat, quia per effectum suum non perficitur, sive univoce agat, sive æquivoce; sed beatitudo est ultima perfectio, operans autem est causa suæ operationis effectiva; ergo beatitudo non erit operatio. Respondet, quod operatio non sit actio de genere Actionis, sed actio æquivoce accepta, hoc est dicere, actio immanens, per quam perficitur agens, non qua agit, sed qua recipit formam. Responsio. Ad confirmationem primam ibi adductam, respondet mutationem in proposito, quæ fit per beatitudinem et operationem, esse de non operante ad operantem.

Ad confirm. secundam. (l) *Ad secundam confirmationem*, etc. Hæc fuit, quod beatus non sit causa effectiva suæ beatitudinis, alias seipsum bearet; est autem causa effectiva suæ operationis, ergo hæc non est ejus beatitudo. Responsio quorumdam. Ad hanc confirmationem aliqui respondent distinguendo in operatione substantiam et formam. Dicunt ergo potentiam causare beatitudinem secundum substantiam, sed quoad formam causatur ab habitu infuso. Duplex ratio operationis. Beatitudo autem nostra consistit in perfectione operationis, et non in substantia, ideoque non est a nobis, sed a causante habitum per quem fit. Si esset habitus acquisitus, esset a nobis operatio quoad substantiam et formam. Hanc solutionem impugnat Doctor, quia prius essentialiter non potest dependere ab aliqua causa, a qua non dependet posterius essentialiter, quia ad quodcumque dependet prius, dependet etiam posterius, si est ordo per se necessarius et essentialis inter utrumque; posterius enim supponit prius in *esse*, et consequenter causas ejus essendi; sed substantia actus est prior essentialiter forma, ergo hæc est a causa, quæ est substantiæ actus; illa autem est potentia in genere efficientis actum, ergo sic etiam concurrit ad formam. Impugnatur. Responsio. Substantia et forma actus ab eodem sunt.

Præterea, illa forma non est nisi quædam actus conditio, potentia autem non elicit nudum actum secundum substantiam sine tali conditione; ergo non solum substantiam actus, sed et conditionem elicit. Confirmatur, quia illa conditio seu forma actus est attingentia talis objecti beatifici; sed hæc necessario est a potentia, quia nequit esse a potentia actus, quin sit alicujus, ut objecti, quia potentia non est nata elicere actum, nisi circa aliquod objectum, ut per se notum est. Idem probatur. Confirm. Actus ut est a potentia est alicujus objecti.

Præterea, habitum esse in actu secundo causam alicujus distincti, ad eo quod est a potentia, nequit dici, quia causa prima in suo ordine, et secunda in proprio ordine comparantur ad eumdem effectum, non ad diversos, quia sic tolleretur ordo inter primam et secundam causam respectus ejusdem effectus, cum quælibet esset prima, si habeant separatos; sed potentia est causa prima respectu beatitudinis, habitus vero causa secunda, vel e contra ut volueris, ergo ut comparantur ad eumdem effectum, et non diversos. Ordo causarum ad eumdem effectum. Responsio ergo ad confirmationem est, quod beatus seipsum beat partialiter, eliciendo operationem, non tamen per modum finis et objecti, et utraque illa Responsio ad confirmationem.

causa concurrit ad eumdem effectum indivisibiliter, et secundum omnes suos gradus simpliciter sumpta, illa propositio : *homo seipsum beat*, est falsa, quia facit sensum quasi ex viribus naturæ se bearet.

67. Ad quintum. (m) *Ad quintum*, etc. Quintum fuit, quod habitus sit simpliciter perfectior et nobilior actu, sed beatitudo est perfectio nobilissima; ergo magis consistit in habitu quam in actu. Antecedens patet, quia habitus est diuturnus et permanens; diuturnum autem ex Philosopho 3. *Topicor.* est perfectius transitorio. Præterea, habitus est causa actus, non in alio genere quam efficientis æquivoci; ergo est perfectior.

Responsio. Actus perfectior habitu. Respondetur actum esse simpliciter perfectiorem habitu, ratione perfectionis finalis, et consequenter formalis, quia immediatius attingit finem, et modo altiori et perfectiori, quam habitus natus est attingere, idque convenit actui ex sua formali perfectione. De hoc aliquid superius dictum est; alii enim putant habitum esse perfectiorem, sed est creatio alterius loci.

Explicatur Philosophus. Ad Philosophum, respondetur eum esse intelligendum de iis tantum, in quibus illa est sola differentia. Accedit quod operatio beatifica sit etiam æque diuturna, ac habitus ex parte potentiæ, objecti et finis, nam habitus in ordine ad actum datur, in quo actu consistit beatitudo et hæreditas, sicut adoptio consistit in habitu ; adoptio autem ad hæreditatem ordinatur, ut ad finem, ergo habitus ad eamdem ordinatur. Ad secundam probationem, respondetur intelligendam esse de causa æquivoca et totali, non autem partiali, qualis est habitus respectu operationis, nisi sit partialis principalis.

Operatio beatifica est diuturna.

(n) *Breviter sic*, etc. Subjicit recapitulationem quamdam dictorum in hac quæstione per quatuor propositiones, quas probat ex dictis ; textus est clarus.

68. An beatitudo consistat in visione increata. Ex resolutis hactenus sequitur quid dicendum sit de illa difficultate : An scilicet beatitudo formalis creaturæ consistat in visione et fruitione increata Dei, tanquam in ratione formali, qua creatura beatur, et non objectiva. Affirmativam fuisse defensam Parisiis docet Gregorius *in* 2. *d.* 7. *quæst.* 2. ejus fundamenta refert Adam *in* 1. *quæst.* 2. *et in* 3. *quæst.* 3. Assertor ejus fuit Joannes de Ripa, et tribuitur Hugoni de sancto Victore, *tract. de sapientia Christi, et in summa sent. tract.* 1. *c.* 16. quia videtur negare in Christo aliquam sapientiam præter increatam, et idem in Beatis; explicatur tamen a quibusdam, eum loqui de objectiva.

Sententia affirmativa.

Contrariam sententiam supponit Doctor in præmissis, et ubique agens de formali beatitudine hominis, estque communis sententia Theologorum, D. Thomæ *in hac distinctione quæst.* 1. *art.* 2. *quæstiunc.* 1. ubi cæteri Sententiarii, *et in* 3. *d.* 14. idem D. Thom. *in* 2. *quæst.* 3. *art.* 2. Hanc sententiam fuse tractat Ægidius Lusitanus *tom.* 1. *de beatitudine lib.* 4. *quæst.* 1. *art.* 2. § 3. cujus ea est resolutio, eam non mereri notam hæresis aut erroris contra fidem, aut etiam temeritatis, nisi in eo solo quod asseratur sine fundamento contra omnium Doctorum sententiam in re gravissima. Dicit præterea non ostendi impossibilem ex ratione, licet in se sit falsa, proinde solvit objecta communiter contra ipsam; videtur tamen impossibilitas ejus satis ostendi ratione naturali, primum ex ratione actus vitalis, in quo consistit perfectio beatifica potentiæ creatæ. Ad actum autem vitalem requiritur ut procedat a potentia, ut principio, vel certe, quod magis est de ratione ejus, ut in potentia recipiatur per modum formæ, utrumque repugnat visioni increatæ, ergo nequit constituere potentiam videntem, in qua non est.

Negativa sententia, et communis.

Censura affirmativa.

Impossibilitas affirmativæ ostenditur.

Potentia requirit actum intrinsecum.

Responsio. Dices non esse de ratione potentiæ, ut constituatur per operationem, quæ est in ipsa recepta, et sufficere unionem ejus intellectualem per aliquid etiam ipsi extrinsecum, licet actio vitalis ex natura sua exigat esse intrinsecum. Contra, actus vitalis nequit unire potentiam objecto intellectualiter, nisi insit intrinsece potentiæ; ergo neque potentia constitui potest unita intellectualiter, nisi per id quod est intrinsecum. Probatur consequentia, quia potentiæ capacitas seu ordo ad objectum, qua ipsi unibilis est, commensuratur actui tanquam unioni formali, id est, rationi uniendi, in quo est status, sicut status est in unione formæ informantis ad subjectum, cujus est, ita ut aliter uniri non possit quam per intrinsecam, vel sibi, vel subjecto; ergo, etc. talis est natura potentiæ creatæ, ut intellectus. Talis est natura hujus unionis operativæ, ut neque illa constitui posset nisi recipiat in se operationem, neque operatio constituere, nisi per modum formæ informantis, alias omnis demonstratio a posteriori redditur dubia, et omnis constitutio formarum. Video instari posse in unione naturæ ad Verbum, et etiam in sententia dicentium eam existere existentia Verbi extrinseca sibi; ergo similiter in proposito potest dari unio operativa per extrinsecum, quamvis per operationem creatam sic nequeat uniri potentia, neque existentia et subsistentia creata constituere, nisi ut intrinsece afficiunt naturam. Contra, hæc instantia non solvit difficultatem argumenti, quia per illud possemus eludere similiter omnem constitutionem formarum intrinsecam, et dicere quod posset corpus animari per animam unione mere extrinseca, absque eo quod anima informet corpus, et sic de reliquis formis in ordine ad subjectum consideratis; peculiaris ergo ratio est in iis, in quibus instatur,

Impugnatur.

Capacitas potentiæ limitatur ad actum intrinsecum.

Instantia pro opposito.

Rejicitur instantia.

quia qui concedunt naturam existere existentia Verbi, dicunt existentiam distingui realiter a parte rei ab essentia, et hanc habere proprium actum essendi, in reipsa diversum ab existentiæ actu, qui potest suppleri per extrinsecum, quod terminat *esse* naturæ singularis actuale, supplendo existentiam; et idem de subsistentia, si ponatur aliquid positivum diversum in re a natura existente, quia natura habens actum proprium essendi potest conservari in *esse* illo, quoad secundarium complementum essendi per aliquid extrinsecum, sicut etiam prius natura habet proprium actum essendi, quam adveniant modi illi posteriores essendi, et incompatibiles cum extrinseco quamvis quoad hæc, idem doceret ratio naturalis sibiipsi relicta de subsistentia, et existentia naturæ singularis et completæ, nisi fides doceret contrarium; ubi autem fides non obstat, non sunt pervertenda principia naturalia, et communiter supposita.

Solvitur instantia.

69\. Sic ergo argumentor, ad disparitatem operationis et existentiæ ac subsistentiæ, dato quod existentia distinguatur realiter a natura, de quo jam non disseritur, ad ostendendam non repugnantiam supposita fide, natura substantialis completa salvatur quoad omnia requisita ad essendum extra causas, licet existentia aut subsistentia participet ab extrinseco; ergo datur sufficiens ratio disparitatis inter naturam sic consideratam et operationem potentiæ, aut potentiam ipsam in ordine ad operationem. Antecedens probatur, quia salvatur in natura sufficiens ratio termini primarii, et per se respectu actionis causarum naturalium et priorum ipsa, salvatur in causis consequenter virtus, et actio exercita respectu naturæ; ergo totum salvatur, quod exigitur ex parte naturæ ad *esse*. Antecedens probatur, quia in natura actus essendi primarius, quo

Impugnatur instantia, et ostenditur disparitas.

Actus primarius essendi substantiæ creatæ intrinsecus.

ipsa ponitur extra causas, ut a posteriori complemento essendi diversus in reipsa, est sufficiens ad terminandum actionem suarum per se causarum, sicut de facto contingit in natura assumpta quantum ad *fieri,* quia nulla causa naturalis aut creata attingit unionem naturæ assumptæ, sed solam entitatem in reipsa positam. Deinde, natura ipsa quantum est ex se per eumdem actum entitativum sicut sufficienter est extra causas formaliter primo, sic etiam conservari potest extra causas, manente Dei concursu, et accedente complemento essendi per unionem ad extrinsecum; complemento dico essendi, quia non per illud habet primario *esse,* sed tantum secundario. Et licet existentia posset dari virtute causarum naturalium, vel certe fluere in reipsa ab actu entitativo naturæ ex propria ejus perfectione, tamen ad illam primario et per se non terminatur actio causarum, ut patet in natura assumpta, dato quod existat existentia Verbi. Quantum autem ad subsistentiam, illa fluit ab ipsa natura, tanquam modus ejus, quando natura permittitur sibi; in causis autem efficientibus, sicut suspendi potest effectus primarius, ita et secundarius non habens essentialem connexionem cum primario, ut in proposito contingit, et ratio est, quia sunt causæ extrinsecæ, quæ non communicant se effectui formaliter.

70. Disparitas ostenditur. Sed in potentia quoad unionem sui per operationem aliud contingit, quia potentia creata nequit reduci ad actum circa objectum, nisi per operationem creatam et intrinsecam, quæ ipsam unit objecto, qui est actus ejus primarius respective ad objectum, non præsupponens alium, sicut in substantia completa supponitur talis actus essendi primarius et entitativus ut distinguitur a posteriori adveniente, et ab eo independens, licet ex perfectione naturæ extra causas positæ, et sui actus redundet necessario tale complementum essendi, nisi præveniatur per unionem sui ad extrinsecum. Probatur subsumptum, quia potentia creata passiva nequit per divinam potentiam reduci in actum, nisi per formam intrinsecam, et ideo dicitur communiter non posse Deum supplere effectum causæ formalis primarium; ergo neque potentia intellectus passiva reduci in actum sine operatione intrinseca, quia hæc ipsa est ejus actus. Dices idem de natura substantiali etiam dici posse quoad subsistentiam et existentiam, ad quas est in potentia passiva. Contra, natura ut exigit complementum essendi, non est in potentia, ut dicunt, exigentiæ ad hæc determinatæ, sed sufficit ut recipiat terminum ultimatum essendi, sive intrinsecum, sive extrinsecum, per quem sufficienter completur, quia ex se habet actum primarium essendi. Ad complementum autem hoc vel illo modo est indifferens, sed non ita est indifferens intellectus creatus in ordine ad suum objectum, quia ei nequit uniri nisi per operationem creatam et sibi proportionatam, qua est subjectum unibile; hic autem effectus est primarius, et non secundarius operationis respective ad objectum; ergo nequit esse sine operatione creata. Major probatur, quia intellectus creatus, qua creatus est in specie, dicit rationem unibilis ad objectum; ergo per unionem correspondentem et creatam. Antecedens patet, quia *esse* creatum in intellectu dicit differentiam essentialem in ordine ad operationem, non solum quia debet tendere finito modo, sed etiam per medium finitum et determinatum in *esse* operationis; omnis ratio quidditativa, et differentiæ in potentia, est propter actum, alias non conveniret potentiæ, qua poten-

[Left margin: Potentia creata petit actum intrinsecum.]
[Right margin: Responsio. — Impugnatur. — Differentia intellectus creati dicit ordinem ad medium creatum attingendi objectum.]

tia est, cujus ratio sumitur in ordine ad actum, ex quo patet consequentia præmissa, quia omnis limitatio differentialis in potentia est propter differentiam in actu potentiæ, ut patet discurrendo per singula; ergo si actio objecti est differentia intellectus creati in ordine ad actum, etiam correspondet in actu ad quem tantum dicit ordinem differentia proportionata; ergo intellectus creatus, ut dicit ordinem ad objectum mediante actu, dicit illum præcise mediante actu creato; hic autem necessario est intrinsecus, ut conceditur; ergo etiam ad actum, ut intrinsecus est, potentia intellectiva creata dicit ordinem, ita ut aliter aut per extrinsecum non possit reduci formaliter ad actum.

71. Confirm. Confirmatur per unionem intellectus creati ad visionem seu intellectionem Dei, nequit magis communicari Dei visio, quam communicatur naturæ humanæ assumptæ operatio Verbi. Sed hæc non communicatur naturæ assumptæ tanquam principio operandi aut agendi, neque potest communicari; ergo neque visio et intellectio Dei potest communicari intellectui creato, ut principio operandi per illam. Major probatur, quia nulla est unio possibilis in ordine ad operationem et actionem, loquor de formali unione, quam sit unio quoad *esse;* quoad hanc autem non datur major unione hypostatica, ergo, etc. Antecedens probatur, quia unio quoad *esse* communicat entitatem, ita et consequenter virtutem et actionem, nisi alias repugnent unito. In proposito autem talis est repugnantia communicandi *esse* naturæ assumptæ in eo gradu quo posset communicari virtus et actio ipsi naturæ intrinsece, aut etiam extrinsece tanquam principio; ergo nulla actio divina immanens aut transiens ita communicatur naturæ assumptæ tanquam principio

Operatio Verbi non communicatur naturæ assumptæ ut principio operandi.

agendi, a quo ipsa actio increata exiret, aut immanens inesset, ut principio, loquendo semper de actione increata, et in ordine ad principium; de actione, inquam, per modum actionis, ut actio, inest Deo ab intrinseco. Ex his patet minor. Consequentia probatur, quia illa unio intellectus creati ad visionem Dei debet esse aliquid in ipso intellectu creato, qui uniretur, nam nequit esse transitus, a contradictorio ad contradictorium sine mutatione, saltem in aliquo extremorum, in Deo esse nequit; ergo solum fingi potest in intellectu creato. Debet præterea esse realis, quia etiam effectus qui sequitur, est realis, nempe constituere intellectum creatum videntem visione sibi, et Deo communi. Sed si illa unio sit quoad *esse,* sequeretur omnem intellectum beatum Angelorum et hominum uniri Deo hypostatice, aut per modum unionis hypostaticæ, quod fides negat; imo neque sic potest uniri intellectus creatus, quia nequit uniri nisi hypostasi communi aut personali; neque etiam talis unio competit intellectui ex parte sua, quia non convenit suppositari nisi mediante toto, aut anima, cui identificatur; aut si est accidens realiter distinctum, ei non convenit uniri nisi subjecto, in quo est; ergo si intellectui creato repugnat immediata sui unio quoad *esse* Deo, etiam repugnabit unio quoad operationem, de qua loquimur. Probatur consequentia, quia non magis convenit potentiæ, ut dicit ordinem ad operationem, uniri Deo, quam ut dicit *esse,* sed sic nequit uniri; ergo neque quoad operationem hoc modo. Major cum consequentia patet, quia potentia, ut supponitur prior operationi, et in sua entitate absoluta in *esse* entis, est participatio Dei eo modo quo creatura dicitur talis, eique perfecte subjicitur quoad omne quod non repugnat; talis unio ipsi repu-

Unio ad visionem increatam debet esse intrinseca intellectui.

Non esse possibilem talem unionem.

gnat in *esse* entis, ergo in *esse* operativi similiter ipsi repugnat uniri divinæ intellectioni. Patet consequentia ab actu primo ad secundum, et ab *esse* ad *operari*.

72. Idem probatur. Præterea, eatenus uniretur, quatenus ipsa visio divina suppleret operationem creatam per modum formæ; sed non magis hoc est possibile, quam intellectum divinum simul cum visione posse ita communicari, ut suppleret tam intellectum creatum quam intellectionem creatam, ita ut Angelus vel homo (demus intellectum distingui realiter ab his) posset esse beatus per intellectum et visionem divinam, quod est absurdissimum dictu. Sequela probatur, quia non videtur major possibilitas communicandi visionem divinam intellectui creato, in eo gradu quo eum bearet in *esse* operationis, quam communicandi intellectum divinum simul cum operatione animæ, aut Angelo in *esse* principii et operationis simul. Sicut enim intellectus natus est beari per operationem divinam, ita ut non repugnet sic communicari operationem divinam passive se habente intellectu, ita etiam beatur anima mediante intellectu proprio passive se habens; ergo possibilis est in ea unio, qua unita intellectui divino posset mediante illo beari, ut principio sub operatione. Si dicas quod anima non sit nata beari nisi mediante intellectu proprio, sic etiam nequit beari nisi per operationem propriam sui intellectus, et creatum; vel si contrarium asseratur de operatione, iisdem fundamentis asseritur de principio illius operationis communicato, quia intellectus creatus in ratione operativi non magis dicit ordinem unibilis ad intellectionem divinam ut operationem, quam idem in *esse* intellectus dicit proportionem unibilis, aut certe anima cujus est, respectus intellectus divini in ratione principii, quia sicut intellectio et visio beata et creata est quædam participatio visionis divinæ tanquam mensuratum mensuræ, ita intellectus creatus similiter est participatio intellectus divini in omni gradu quo visio creata est participatio divinæ visionis.

Nequit intellectus divinus uniri animæ.

Probatio. Præterea, ideo intellectui creato non repugnaret operari mediante visione increata, qua intellectus est, et participatio divini intellectus, ideo repugnat voluntati creatæ sic operari, quia non est intellectus; si ergo visio creata, quæ secundum *quid* dicitur respective ad increatam, potest per hanc suppleri, et intellectus creatus per eamdem reduci ad actum, ita similiter intellectus creatus potest suppleri per increatum, et anima mediante increato reduci ad actum, qui natus est convenire mediante intellectu proprio.

73. Confirm. Quæritur de eadem unione in quo consistat. Confirmatur secundo, quærendo quid sit illa unio in intellectu creato, per quam unitur intellectioni increatæ, quia aliquid debet esse ex dictis, et intrinsecum intellectui creato, quia intellectio increata nequit seipsa uniri intellectui creato, non interveniente aliquo actu divinæ voluntatis immutantis intellectum creatum; intellectio enim divina necessario se habet quoad se, et ut procedit ab intellectu divino, et essentia respective ad omne, quod potest per ipsam constitui. Quid ergo immutatur in creato, per quod formaliter unitur intellectioni divinæ, ut operationi? in obscuris enim procedendum est per notiora, ut assertio vim habeat, et apparentiam. Ad propositum ergo necesse est declarari illam unionem servata proportione ad alias notas, non per modum unionis formarum, quæ intrinsece afficiunt subjectum, ut per se constat et admittitur; non est per modum unionis in essendo, qualis est unio hypostatica, et si talis esset non conduceret ad effectum formalem operandi, oportet tandem ut sit

Diversa genera unionum.

Unio intellectualis. unio quædam intellectualis in ordine ad operationem, sed discurrendo etiam circa modum unionis intellectualis, nequit apprehendi in proposito. Dicitur a quibusdam essentia divina uniri intellectui creato per modum speciei intelligibilis; sic etiam dicitur ipsa species objecti unire intellectum et objectum, inquantum assimilat ipsum objecto illud reddens proxime intelligibile, et intellectum in proxima potentia ad intellectionem. Ad hoc genus unionis possunt reduci omnia media operandi habitualia tam naturalis quam supernaturalis ordinis, et reliqua quæ inclinant aut concurrunt ad operationem.

Removetur a proposito. Sed discurrendo per hæc omnia, nequit talis unio salvari ad operationem increatam per modum operationis potentiæ creatæ; ergo neque possibilitas sic uniendi potentiam creatam ad operationem increatam per modum operationis, per quam tenderet potentia in objectum. Probatur subsumptum, quia in primis unio divinæ essentiæ, et sic de specie intelligibili, ordinatur ad potentiam per modum principii effectivi, et non per modum formalis tendentiæ in objectum exprimentis potentiæ objectum ipsum, et actuans ejus inclinationem tam activam quam passivam ad objectum, ut est ultimus ejus terminus, et in quem nequit tendere nisi per operationem. Non est similiter ejusdem generis cum aliis mediis intelligendi, quæ ordinantur tanquam principia effectiva, et inclinantia ad operationem, quæ media non exigit potentia nisi ut effective elicit operationem, quæ seipsa nata est eam recipere, et per eam tendere undecumque producatur, hic enim est effectus formalis operationis, quem præcise communicat potentiæ, quod est præcisum ejus subjectum, et non habitus, vel quodcumque aliud quod est in ipsa potentia. Et quamvis aliqui dicunt per habitus supernaturales elevari potentiam ad statum supernaturalem, et quasi divinum, hoc tamen totum verificatur in ordine ad eliciendam operationem, et non recipiendam, ut *infra* dicetur *quæst.* 10. *et* 11. Ex quibus sequitur inperceptibilem esse unionem ad operationem extrinsecam per modum formæ, per quam potentia tendat operando, nam eo ipso quo est extrinseca, nequit dare hunc effectum potentiæ, qui ipsi competit, qua subjectum est. Deinde, quia omnis unio potentiæ ad extrinsecum est unio ejus ut ad objectum, si spectat ad operationem talis unio; unio vero potentiæ ad operationem est subjecti per modum subjecti ad formam, qua constituitur in actu; hoc autem repugnat fieri per formam extrinsecam.

(Non est unio per modum principii intelligendi.)

Secundo probatur ab inconveniente illa impossibilitas, quia si Deus potest unire extrinsece intellectionem increatam intellectui creato modo prædicto, potest etiam unire visionem lapidis intellectualem unius Angeli animæ, et visionem animæ potentiæ visivæ sensuali et materiali; hoc ex se absurdum videtur, neque indigere impugnatione, quia confundit virtutem et naturam tam operationum quam potentiarum. Probatur sequela, quia est par ratio ex genere operationis, si operatio potest constituere tendentem in objectum potentiam, in qua non inest, aut hæc per operationem extrinsecam sibi possit tendere in objectum. 74. Secunda probatio. Ab inconvenienti. Non potest potentia visiva uniri intellectioni.

Responsio. Si dicas visionem increatam esse infinitam, non ita operationes illas creatas. Impugnatur. Contra, visio divina quo magis excedit sine termino potentiam, eo minus ei est proportionata; ergo magis repugnat. Deinde, non constituit intellectum creatum secundum tendentiam proportionatam suæ infinitati, sed tantum secundum capacitatem potentiæ, quæ finita est;

capacitatem autem potentiæ finitam non excedit operatio finita, quia intellectus Christi habet visionem summam et excedentem visionem aliorum Beatorum.

Responsio. Dices quod intellectio divina sit substantialis, aliæ vero accidentales, quæ tantum constituere possunt subjectum, in quo inhærent. Contra, visio increata non terminat illam unionem prætensam, qua substantialis, aut qua increata est, sed qua visio præcise, et operatio, cui illæ rationes sunt extraneæ, ut sic præcise consideratur, sicut esse accidens est extraneum visioni creatæ, qua visio est; ideo non constituit per suam inhærentiam ad subjectum potentiam tendentem, sed præcise per rationem suam formalem, quam retineret etiamsi esset substantialis, eo modo quo asserebant Philosophi Intelligentias intelligere per operationem substantialem sibi, et identificatam; ideoque etiam communiter Doctores non attendunt ad substantialitatem aut accidentalitatem potentiarum, quæ principia operativa sunt, dum quærunt an realiter, necne, distinguatur a subjecto. Supponunt enim eodem modo manere rationes formales earum, sive uno, sive altero modo se habent; neque impugnant prædictos Philosophos ex hoc medio, quasi destrueretur ratio formalis operationis, si esset substantia, quia neque in Deo sic destruitur.

Esse substantiam, aut accidens sunt extranea visioni, qua visio est.

75. Probatio instantiæ de visiva sensibili.

Probatur subsumptum quoad alteram instantiam de potentia sensitiva visiva, qua dicitur constitui posse videntem per visionem intellectus, quia non obstat immaterialitas visionis intellectivæ cum non inhæreat intrinsece visivæ sensitivæ, nihil obstat, quia potentia visiva eadem proportione tenderet in lapidem per visionem externam sibi, quæ esset in intellectu, quo intellectus creatus proportionatur visioni increatæ, imo major est hic proportio, quia visus natus est videre in lapidem, et visio intellectiva non excedit in eo gradu visionis illam sensibilem, neque intellectus visum externum, quo visio divina et intellectus, cui debetur divinus, excedit creatas visionem et potentiam; et licet visio intellectualis creata in ratione visionis et intellectualis formæ conveniat cum increata, tamen visio sensitiva in ratione visionis lapidis sensibilis convenit cum visione creata ejusdem, ut est in intellectu creato. Si dicas quod potentia visiva sensitiva non possit cognoscere nisi per visionem ejusdem ordinis, et intrinsecam, eodem modo dicam quod intellectus creatus non possit operari, nisi per creatam operationem ipsi proportionatam et intrinsecam, quinimo eadem libertate, qua contrarium asseritur, diceretur posse etiam visivam creatam videre visione increata objectum sibi proportionatum, quod est evertere principia magis nota, et admissa circa potentias et earum operationes, ex quibus investigamus naturam rerum. Dicam etiam nullam in universum dari operationem diversam ab ipsa specie impressa, quia est repræsentatio formalis objecti, et eam exprimere objectum potentiæ, quando ad illam potentia se convertit.

76. Tertia probatio. Superflue inducitur prædicta sententia.

Tertio probatur conclusio, quia vel dari potest de facto visio creata in intellectui quo possit videri Deus, vel hæc impossibilis est. Si impossibilis; ergo superfluunt omnia media ad hunc effectum in potentia, ut lumen gloriæ, quod est contra Viennense Concilium. Vel si potest dari, imaginarie et sine fundamento recurritur ad visionem increatam, ex quo etiam deducitur impossibilitas, quia tendentia potentiæ, et inclinatio ad objectum limitatur ad medium ejusdem generis; ergo in potentia creata ad medium creatum limitatur. Probatur antecedens, quia ratio

Visio increata est improportionata potentiæ creatæ.

tendendi potentiæ in objectum formaliter nequit excedere virtutem et inclinationem potentiæ, et media per se ordinata ad hæc tam naturalia quam supernaturalia, et quibus reducitur ad actum complete et modo proportionato suæ capacitati. Modus proportionatus potentiæ finitæ est per actum finitum et limitatum, non per actum infinitum, qualis est operatio increata, quæ nequit constituere potentiam operantem, nisi per modum formæ, licet extrinsecæ, tamen ut per modum formæ comparatur ad potentiam taliter constituit, qualis est ; ergo repugnat constituere nisi ut infinita est formaliter, quod repugnat potentiæ creatæ. Dices constituere secundum capacitatem potentiæ, quæ finita est, sicut etiam objectum infinitum influit finito modo in potentiam, licet ipsum in se sit infinitum. Contra, objectum ut motivum, sicut et omnis causa efficiens limitatur per capacitatem subjecti ad effectum seu formam, quia non seipso formaliter, sed virtute tantum afficit subjectum, ideoque non requiritur ut subjectum sit tale formaliter per formam, qualis est agens formaliter ; talis autem est formaliter, qualis est forma per quam formaliter constituitur in actu. Quod autem forma sit intrinseca aut extrinseca non refert, inquantum dat actum et constitutionem subjecto formalem, quia si repugnat dare actum subjecto talem, qualis est ipsa forma, repugnat etiam constituere, quia constitutio est ipsa forma communicata formaliter; repugnat autem eam esse communicatam et non communicatam, ergo etiam constituere formaliter, et non constituere secundum id quod est. Deinde, falsum supponitur, nempe capacitatem passivam in potentia esse finitam, si potest constitui per intellectionem increatam, quia terminus capacitatis in potentia talis est, qualis est forma, per

Responsio.

Aliter comparatur subjectum ad formam, aliter ad agens.

quam constitui potest, nam si dicamus nullum esse terminum in operatione creata, ut multi concedunt eam esse intensibilem in infinitum, ita etiam capacitas passiva potentiæ in infinitum extenditur, et inquantum extenditur ejus capacitas passiva, intantum etiam extenditur possibilis ejus tendentia, cum nulla operatio possit in potentia crescere ad illum gradum, in quo non sit nata uniri potentia objecto, alias secundum gradum excedentem non esset operatio, quod est contra naturam ejus, ut intensibilis est; ergo si potest capacitas passiva intellectus creati reduci ad actum per increatam intellectionem reducitur infinito modo. Quod si instantia prædicta de objecto urgeatur, non tantum qua motivum est, sed etiam qua terminativum potentiæ, nihil refert, quia terminatio objecti, et unio intellectus ad objectum qua terminat, sequuntur gradum motionis et operationis, qua unitur potentia; cum hæc autem sint finita, sequitur per ea finito modo attingi objectum, ergo si essent infinita formaliter, etiam infinito modo attingeretur objectum. Sed in opposita sententia ratio uniendi seu tendendi se tenens ex parte potentiæ est infinita ; ergo infinito modo constituit potentiam tendentem, nam gradus limitatus tendendi reducitur ultimate ad medium quo tenditur formaliter inquantum ipsum est finitum; a contrario ergo sensu, et sublata causa limitationis, cum est infinitum medium, erit infinita tendentia.

Capacitas potentiæ infinita et interminabilis.

Excluditur instantia.

Confirmatur intellectio increata, et universim omnis intellectio nequit constituere potentiam operantem circa objectum, nisi prout ipsa operatio est ad objectum, seu ipsius objecti primo expressiva, nam ordo operationis ad objectum est specifica sua ratio. Ordo vero ad potentiam convenit ei tantum ex communicatione accidentis, aut formæ, a quo etiam in actu

77. Confirm. Operatio constituit prout est ad objectum. Ordo operationi ad subjectum, et objectum.

abstrahere potest, si per possibile aut impossibile potest extra subjectum produci, de quo jam non dissero, sed sine ordine ad objectum, seu expressione ejus actuali et formali nequit produci extra subjectum per possibile aut impossibile, quia est essentialis, et specificus ejus. Ad propositum, talis est ordo intellectionis increatæ ad objectum, qui est finis ultimus, ut ei repugnet attingere objectum aliter quam infinito modo, quam differentiam sortitur a principiis suis, nempe intellectu infinito, et essentia divina infinita formaliter, et sub ratione infinitæ beatificantis tam intellectum increatum quam creatum; ergo repugnat intellectionem increatam constituere intellectum creatum formaliter intelligentem, nisi infinito modo quo ipsa præcise attingit objectum, ita ut ei repugnet finito modo attingere objectum; ergo et finito modo unire ullum intellectum objecto. Hinc ulterius deducitur quod necessario uniat etiam quoad objecta secundaria; instantia autem de unione essentiæ divinæ ad intellectum creatum per modum speciei intelligibilis, et cui plurimum inhæret Ægidius, non solvit difficultatem ut *supra* visum est, quia unio hæc fit per influxum efficientem, et secundum media limitata reducitur ad actum; non ita contingit in proposito.

Repugnat attingi objectum increatum per visionem increatam finito modo.

Ex his patet impossibilitas illius sententiæ, quæ allegata dudum a scholis non videtur sustinenda, neque trahenda in concursum. Rationes autem Doctorum contra ipsam, quibus ostenditur ejus impossibilitas, videntur etiam mihi concludere in præsenti materia, neque sufficienter solvi per præfatum auctorem spectata materia, ad quam applicantur, licet non in qualibet forte concluderent sine instantia aut limitatione, quod lectori remitto judicandum.

78. Illam sententiam non esse consentaneam Theologiæ.

Superest probandum illam sententiam non esse consentaneam veræ Theologiæ, aut principiis fidei aut doctrinæ traditæ, ita ut mirum sit non posse eam temeritatis argui. In primis Scriptura, et Concilia, et Patres loquuntur de beatitudine nostra, ut de facto contingit, et prout communis sensus Ecclesiæ supponit, interpretatur et docet. Hic autem sensus est ille, quem tradunt communiter omnes Doctores Theologi et interpretes Scripturæ, quibus negandum non est eos attingere verum sensum Scripturæ, et doctrinam Ecclesiæ; ergo quidquid sit de possibili, saltem de facto beatitudinem nostram contingere aliter, quam per operationem creatam, est contra mentem Scripturæ, et doctrinam receptam passim in Ecclesia. Si ergo temerarium est, opinione Ægidii, in re gravissima sine fundamento discedere a communi Doctorum, etiam temerarium est asserere communem omnium sententiam, non assequi veritatem doctrinæ revelatæ in materia supernaturali; ergo etiam perinde est discedere a sententia universa Doctorum, et discedere a doctrina Ecclesiæ recepta; ergo statuere beatitudinem nostram de facto consistere in alio, quam in operatione creata, est temerarium et contra verum sensum Scripturæ; ideoque mihi placet censura D. Bonaventuræ, qui dicit illam sententiam extraneis annumerandam.

Sensus Ecclesiæ, et Doctorum idem est.

Secundo quamvis loca Conciliorum, Scripturæ aut Patrum non ita inveniantur expressa per exclusivam hujus sententiæ, ideo est, quia ex natura materiæ per se excluditur, neque necessarium fuit eam exprimere, neque ullus alias eam invexit, aut aliquo apparenti fundamento jam asseritur; ergo ad censuram ejus non requiritur forma expressa verborum, et per se exclusiva, aut reprobativa ejus, sed sufficit propria ejus impossibilitas jam probata et repugnantia ad modum conna- 2. Ratio.

turalem divinæ providentiæ ordinariæ, accommodatam rebus ipsis, et quæ de certitudine et promissione beatitudinis exponuntur in Scriptura et Patribus, et Conciliis. Accedit quod hæc sententia in simili fuerit reprobata ab Ecclesia, et in suis principiis. Omnes damnant figmentum Averrois et aliorum, qui dicebant hominem intelligere per Intelligentiam assistentem, quod non solum est contra Philosophiam naturalem, sed etiam contra fidem, ut patet ex superius dictis de immortalitate animæ, ejusque operatione propria ; sed nescio quid in reipsa plurimum differat hoc figmentum a præsenti sententia, nam si potest homo intelligere per intellectionem assistentem, et mere extrinsecam sibi, cur non posset etiam per intellectum assistentem intelligere ?

Ejus reprobatio.

79. Deinde, quæ docuit fides de duabus operationibus in Christo satis declarant non posse voluntatem creatam ejus, aut intellectum operari operatione increata. Respondet præfatus auctor definitionem hanc Ecclesiæ intelligi de operationibus naturalibus, non de supernaturali; sed certe hæc solutio non recte fundatur, nam neque Monothelitæ dicebant unam operationem Christo convenire naturaliter quasi operatio divina fieret in Christo naturalis, qua homo erat. Perinde enim ipsis foret ad confirmationem sui dogmatis falsi, si vel supernaturaliter voluntas humana Christi operaretur operatione divinæ voluntatis, et quod juxta usum jam abstractionum in scholis denotatur per ly *naturaliter*, hoc Patres et Concilia denotabant per concretum naturale, imo amplius ex diversitate naturarum et proprietatum colligebant diversitatem operationum, ut ea qua naturaliter, id est, secundum diversitatem in natura conveniret uni, non posset convenire alteri, et per hoc denotabant impossibilitatem simpliciter, ut unius operatio fieri posset alterius. Quod si operatio divina fieri posset supernaturaliter voluntatis humanæ, jam corruit doctrina Patrum, et principia ex quibus fulcitur, quia si operatio divina in gradu suo perfectissimo, quo respicit essentiam divinam communicari posset voluntati humanæ Christi, aut intellectio increata similiter ejus intellectui per modum operationis, ita etiam posset utraque operatio fieri utriusque quoad cætera objecta secundaria, ad quæ dicunt ordinem, atque hoc dato repugnarent prædicti hæretici, neque Patres disserebant tantum de eventu, seu eo quod contingit in actu, quasi voluerint tantum docere quod utraque voluntas habuerit in Christo propriam operationem naturalem ; sed ulterius asserunt non fuisse possibile, ut operatio unius naturalis fieret ullatenus operatio alterius ob diversitatem principiorum et proprietatum. Aliqua loca huc spectantia citavi præcedentibus, agendo de resurrectione, pro nunc sufficit locus Ambrosii *lib. 2. de fide cap. 4.* ubi probans Christum esse verum Deum, quia eadem facit quæ Pater, et non secundum naturam, in qua est minor Patre : *Si Christus,* inquit, *est natura minor Patre, quomodo ea similiter facit, quæ Pater facit ? Nam quemadmodum eadem operatio diversæ esset potestatis ? Numquid si sic, potest minor, quemadmodum major operari ? aut una operatio potest esse, ubi diversa est substantia ?* Respondet præmissus auctor intelligi de operatione naturali, quod denotatur per particulas *sic* et *similiter,* quæ emphasim habent declarandi naturalitatem. Contra, hoc evertit vim argumenti tam Ambrosii quam ipsius Christi in Evangelio, ubi dicit : *Pater operatur, et ego operor, et se opera patris facere,* quo argumento utuntur passim Patres contra Arianos ad

Damnatio erroris Monothelitarum.

Processus Patrum, et intentum contra Monothelitas.

Conclusio Patrum.

Ambros.

Responsio.

Impugnatio.

probandam divinitatem Verbi; quod argumentum ab effectu ad causam præcisam probat, neque possibiliter illa opera provenire ab alia causa quam a deitate, a qua ita naturaliter procedunt, ut neque supernaturaliter aut possibiliter possint provenire ab alio; nam probatio necessaria ab effectu ad causam determinatam requirit adæquationem, ut valeat consequentia, non enim sequitur, *calor est; ergo ab igne est,* vel *ignis est,* quia sit fallacia consequentis, cum calor ab alia causa esse possit, et non ab igne, et ut consequentia illa teneat, oportet excludere omnem aliam causam a qua potest esse calor, etc. Si ergo operatio deitatis posset esse a minori natura etiam supernaturaliter, non recte probaretur divinitas Verbi ab operatione. Huc spectant illa verba absoluta Ambrosii, et interrogatio facta: *Si Christus natura minor Patre, quomodo similiter facit, quæ Pater facit?* ubi particula *similiter,* non est nota modi agendi, sed identitatis et substantiæ actionis ejusdem, nam in causis univocis, in quibus est diversitas naturæ potest eadem actio esse naturaliter, vel ab una, vel ab altera, ut generatio ignis hujus, vel ab hoc vel ab illo igne, etiam similiter denotando modum naturalem productionis, et similitudinem in agendo hoc modo; quod tamen non probat consubstantialitatem utriusque agentis. In proposito intendit Ambrosius probare consubstantialitatem Christi in Deitate, et natura cum Patre per identitatem operationis indivisæ, quæ per eamdem deitatem ab utroque procedit indivisibiliter, et probat eamdem naturam deitatis in utroque, quæ nequit dividi aut multiplicari. Eumdem sensum facit sequens clausula: *Nam quemadmodum eadem operatio diversæ esset potestatis,* etc. id est, nequit esse diversæ potestatis aut virtutis eadem indivisibilis

Argumentum ab effectu ad causam.

Probatio consubstantialitatis ab effectu.

operatio, seu indivisa; et sequitur: *Numquid sic potest minor quemadmodum major operari,* etc. ubi particula *sic* sumitur comparative, quantum ad substantiam operationis; in hoc sensu non potest minor operari æque ac major, neque eadem indivisa operatione, hinc recte sequitur conclusio: *Aut una operatio potest esse ubi diversa est substantia,* etc. quod est negare unam posse esse operationem, ubi diversa est substantia, quod est intentum. Et intendit Ambrosius negativam absolute, et sine ulla limitatione per adjectionem modi naturaliter aut supernaturaliter; unde interpretatio data non habet locum, quamvis enim eadem sit naturalis operatio Deitatis in utroque; de hoc nulla fuit quæstio cum Arianis, an scilicet, *si Filius est Deus consubstantialis Patri, habeat eamdem operationem naturalem Deitatis,* quia data hypothesi, nulla fuit dubitatio de consequente, neque Arius eam negaret; sed de antecedente fuit quæstio, nempe de consubstantialitate Filii cum Patre, et an sit Deus. Esse autem probat Ambrosius ex operatione, quatenus nulli posset convenire nisi Deo, nam et Ariani non negabant similitudinem inter Filium et Patrem, et aliqua opera Patris convenire Filio, sed negabant consubstantialitatem et æqualitatem. Hinc recte Patres utuntur prædicto argumento desumpto ex ipsius Christi verbis in Evangelio, ex quibus patet scopus Patrum in illa controversia de duplici in Christo potestate. Possemus etiam investigare sententiam Patrum ex illa fidei doctrina, qua removent ignorantiam a Christo, et in quas causas reducunt ejus scientiam, et quo sensu dixerit Filium hominis nescire horam judicii, aut diem, in qua quæstione plura habentur, quæ ad præsentem difficultatem, et verum sensum Patrum in ea spectant.

Controversia cum Arianis.

80. Charitas manet in patria ut principium. Responsio.

Præterea, Paulus 1. *ad Cor.* 13. charitas manet in patria *charitas nunquam excedit*, etc. ibi autem non erit otiosa; ergo voluntas per eam fruetur suo fine, quæ fruitio erit satietas ejus et beatitudo. Respondet præfatus auctor, etsi de fide sit charitatem manere in patria, non tamen esse de fide per ejus operationem beari creaturam, quia, inquit, etsi illa non concurrit ad amorem matutinum, in quo consistit beatitudo, concurret ad amorem vespertinum, quo beati et Deum diligunt, et seipsos, et reliqua propter Deum. Contra, si amor matutinus non convenit voluntati per charitatem, neque etiam vespertinus, quia sicut amor increatus est Dei propter se, sic etiam est reliquorum, ut sunt ad Deum et propter Deum; ergo si voluntas creata illo amore increato tendit in finem, eodem etiam tendit in reliqua, et perfectius tendit, quam amore creato charitatis, qui tum superfluit voluntate per altiorem amorem tendente in finem, et ea quæ sunt ad finem. Patres autem inter perfectiones illius status enumerant charitatem actualem ad Deum, et cæteros beatos, ideoque neque dicit charitatem ibi fore otiosam, imo id repugnat Paulo, qui non de dono habituali tantum loquitur, sed etiam de actuali. Dato ergo quod charitas non sit otiosa in patria, sic argumentor : Charitas immediate tendit in Deum propter se per affectum amicitiæ; ergo amore matutino et beatifico et satiativo voluntatis, ut nata est ferri in finem. Antecedens est per se notum et receptum, quia etiam in via sic fertur in Deum propter se, tanquam in finem, et objectum intrinsecum, quem modum operandi nequit mutare in patria, sicut neque ordinem ad suum objectum, qui est Deus sub ratione Deitatis. Probatur itaque consequentia, voluntas creata nequit inclinari in Deum finem ultimum altiori aut perfectiori modo, quam inclinat charitas; neque Deus ipse seipsum amare potest, inquantum beatur in seipso, nisi propter se, et consequenter secundum inclinationem charitatis, si hoc attributum sit in Deo diversum a voluntate, vel certe secundum rectitudinem charitatis, si voluntas infinita sua rectitudine sola tendit in objectum, quia nequit aliter tendere nisi propter ipsum, sicut et charitas supernaturalis tendit, si charitas non excedit in patria etiam actualis, erit amor Dei immediatus, et immediate tendens in ipsum propter se; ergo fruitio beatifica Dei præsentis, et clare visi inquantum debetur, aut capax est voluntas creata, ut tendit in finem. Consequentia quoad tria est probanda : primum quod ille actus sit Dei clare visi; secundum quod sit fruitio; tertium quod sit secundum capacitatem voluntatis ultimam, ut tendit in finem.

Impugnatio. Amor matutinus, si non est ex charitate, nec etiam vespertinus.

Immediate tendit in Deum.

Voluntas non inclinatur in finem perfectius quam charitas.

81. Quod sit Dei clare visi, probatur, quia in patria, quia *videbimus eum sicuti est,* ex Paulo *ibidem.* Deinde, quia cognitio hæc supponitur in intellectu, ut possit voluntas tendere in Deum, sicuti est, et ut præsens est; sed charitas tendit in idem objectum secundum omnem modum quo respicitur a voluntate ex natura potentiæ; sed voluntas ut est ad finem, inclinatur ad Deum in se præsentem, tam inclinatione potentiæ activæ quam passivæ et connaturali, ut asserit Ægidius ex sententia adversariorum, quatenus voluntati debetur fruitio finis creata. Hæc autem inclinatio, activa potissimum, et secundum alios, passiva, proxima saltem convenit voluntati ex elevatione charitatis habitualis; ergo charitas habitualis inclinat in finem, ut in re præsens, et consequenter ad actum fruitionis debitæ voluntati creatæ, et connaturaliter, ut est potentia activa in ordine ad finem.

Charitas respicit Deum clare visum.

Actus elicitus charitatis est fruitio.

Quod actus elicitus circa finem præsentem per charitatem sit fruitio, probatur, quia ille actus est fruitio voluntatis tendentis et moventis se in finem, in quo cessat omnis motus voluntatis, qui adæquatur suo desiderio et intentioni finis; sed actus charitatis creatæ circa Deum clare visum et præsentem, et propter se elicitum, est talis, ergo est fruitio. Minor probatur, quia nequit voluntas elicitive ferri in finem, appetendo et movendo se in finem, nisi secundum modum possibilitatis suæ activæ, ut redditur ei finis possibilis per media. Sed voluntas, ut fertur in finem elicitive, nequit perfectiori modo tendere in finem, aut se movere ad finem, nisi secundum affectum charitatis creatæ, neque Deus potest aliter voluntatem reducere in finem aut fruitionem ejus elicitive, et concurrente ipsa voluntate; ergo neque voluntas elicitive se habens ad fruitionem, aut desiderium finis potest aliter, aut perfectius tendere in finem, aut eo frui, quam per actum charitatis, et supernaturalis et creatæ.

Fruitio per charitatem satiat voluntatem ultimate ut est ad Deum.

Probatur consequentia principalis quoad tertium membrum, scilicet illam fruitionem creatam tantam esse, quantum debetur voluntati creatæ, et quantum capax est ipsa voluntas finis, imo quod amplius est, eam solam convenire voluntati quoad exigit ejus appetitus, et inclinatio satiari intrinsece et extrinsece. Probatur autem sic, non solum voluntas dicit appetitum passivum ad finem ultimum, sed etiam activum, hic activus reducitur in actum per fruitionem creatam; ergo cæteris paribus magis est proportionata ad quietandum voluntatem, inquantum dicit talem appetitum quam fruitio increata, ad quam nullus est appetitus activus in voluntate, aut potest esse. Deinde, idem appetitus activus voluntatis elevatæ ordinatur ad actuandum appetitum ejus passivum, tanquam causa sufficiens; ergo passivus voluntatis non magis se extendit, quam activus concurrente causa prima, et cæteris per se necessariis servata proportione; ergo in termino creato et acquisito talis appetitus, nata est quiescere voluntas, et secundum rationem rectam et secundum desiderium, et in reipsa secundum inclinationem passivam ad finem.

Appetitus passivus voluntatis perfecte actuatur per activum elevatum.

82. Ejusdem probatio.

Deinde voluntas elevata per modum principii elicitivi et operativi nata est attingere omnem gradum fruitionis objecti, prout hæc est nata constituere voluntatem tendentem in objectum, hoc est, quod attingat vel attingere possit tam intensive quam extensive objectum beati per fruitionem elicitam secundum inclinationem tam potentiæ quam etiam habitus; ergo talis fruitio est ultima et proportionata potentiæ. Probatur antecedens, voluntas creata non est nata tendere in objectum beatificum secundum oppositam sententiam, nisi finito modo, sed omnis finita tendentia potentiæ haberi potest per fruitionem elicitam; ergo omnis perfectio ex objectiva beatitudine nata est haberi per fruitionem elicitam. Sed fruitio increata non aliter perficit potentiam, qua beatificabilis est in fine, nisi inquantum conjungit potentiam fini, non conjungit autem nisi finito modo, sed juxta mensuram v. g. meritorum, electionis et gratiæ, quæ finitum modum gloriæ respiciunt; ergo eumdem gradum, quem per increatam attingit voluntas creata potest per solam creatam et elicitam attingere, quia tendentia potentiæ creatæ, et finita, potest actuari per operationem proportionatam, quæ attingit objectum, inquantum in eo consistit beatitudo objectiva, ex quo patet minor cum consequentia.

Voluntas creata finito modo attingit finem.

Hic modus habetur per charitatem habitualem cæteris concurrentibus. Beatitudo æquatur meritis, et gratiæ.

83. Confirm. Voluntas

Confirmatur, voluntas creata non solum nata est beatificari per objectum

inclinatur ad beatitudinem formalem intrinsecam. extrinsece, sed etiam intrinsece per beatitudinem formalem; sed hanc perfectionem nequit recipere a beatitudine formali increata, quæ est extrinseca; ergo nequit per eam perfecte beari. Major probatur, quia in genere actus secundi voluntas respicit suum actum perfectissimum, et illum exigit, ut ultimam perfectionem in *esse* formæ, quia non solum beatitudo formalis est appetibilis propter objectum, quia unit ipsi potentiam, sed etiam in *esse* actus et operationis. Minor probatur, quia beatitudo increata est extrinseca, et nullum dat actum potentiæ præter solam unionem ad objectum, et hanc finito tantum modo; neque unio, qua unitur ipsi potentia, est unio ad eam in *esse*, sed ut fingunt adversarii, unio quædam intellectualis, quatenus per eam unitur objecto; ergo non complet appetitum potentiæ, qua est ad beatitudinem formalem, ut ad actum intrinsecum et perfectionem; ergo imperfectius constituit potentiam, spectata ejus particulari inclinatione, quam constituat beatitudo creata et elicita. Ex quibus sequitur a primo ad ultimum completam beatitudinem nostram consistere in fruitione creata, et non in increata; ergo perfecte spectat ad amorem matutinum, scilicet Dei in se charitas actualis patriæ.

Inclinatio non actuatur per increatam beatitudinem.

Ad confirmationem etiam hujus spectat forma præcepti charitatis ex tota anima, tota mente et toto corde, quod præceptum sanctus Augustinus dicit perfecte observari in patria. Accedit ad hæc ratio superius præmissa, in qua probatum est operationem increatam non posse esse rationem tendendi in objectum, nisi potentiæ, quæ potest tendere infinito modo, qua ratione supposita, et supposito etiam quod de fide est, charitatem in patria manere, neque attingentiam objecti beatifici esse in creatura aliter quam finitam, et secundum merita, eamque esse inæqualem juxta inæqualitatem meritorum. Sequitur ex his veritatibus, quarum tres sunt de fide, et prima satis probata lumine naturali, hanc sententiam mereri notam, quam eidem inurit Doctor Seraphicus, vel saltem esse falsam, et improbabilem et impossibilem. Omitto alias rationes, ex quibus eam Doctores impugnant, quas collegit præfatus auctor, et nititur ea solvere; neque dubium mihi est definitionem Concilii Viennensis de lumine gloriæ, et Benedicti XII. de visione animarum, involvere hanc suppositionem, quod beatitudo nostra consistat in operatione creata. Fundamenta oppositæ sententiæ sunt satis superficialia, ad quæ respondet Pater Ægidius loco præfato, qui licet pro sua pietate conatur liberare dictam sententiam a tota, tamen eam nullo modo approbat. Sequela dictorum.

QUÆSTIO III.

Utrum beatitudo per se consistat in pluribus operationibus simul?

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 4. *et hîc quæst.* 1. *art.* 1. D. Bonav. 1. *part. quæst.* 5. Richard. *art.* 1. *q.* 6. Gabr. *quæst.* 2. *art.* 3. Sotus *quæst.* 1. *art.* 3. Vasquez 1. 2 *disp.* 10. *cap.* 1. *et* 2. Canus 12. *de loc. c.* 14. Vega 7. *in Trid.* cap. 3. Cord. *lib.* 1. *quæst.* 42.

Utrum (a) beatitudo per se consistat in pluribus operationibus 1. Arg. 1. simul? Quod sic, Augustinus 13. de Trinit. cap. 5. *Beatus est qui habet quidquid vult,* etc. Sed non tantum recte vult homo operationem unam, sed plures, quia si recte vult fruitionem, recte vult visionem, sine qua non est fruitio. Si etiam recte vult visionem, recte vult fruitionem, quia secundum Anselmum, *cur Deus homo,* cap. 1. *Natura*

intellectualis ad hoc accepit intellectum ad discernendum bonum a malo, ut per Lib. 2. *voluntatem bonum diligat, et malum odiat.*

Arg. 2. Præterea, ex eadem auctoritate sic : Si per unam operationem potest habere quidquid vult, aut ergo per operationem voluntatis, et tunc sequitur quod descriptio Augustini æquivalet isti : *Beatus est, qui vult quidquid vult*, quia *habere* est *velle*, cum omnis operatio voluntatis sit *velle;* sed viator vult quidquid vult ; ergo habet quidquid vult ; ergo est beatus ; hoc est inconveniens. Si autem *habere* sit per actum intellectus, tunc sequitur quod beatus est, qui intelligit quidquid vult, et tunc sequitur, ut prius, quod viator erit beatus, quia intelligit quidquid vult. Oportet ergo dicere quod *habere* istud, non consistit in uno actu solo, hoc vel illo, nec per consequens in aliqua una operatione.

Præterea, beatitudo consistit in quocumque, per quod distinguitur per se beatus a non beato; sed distinguitur per se per actum intellectus, quia beatus videt, non beatus non videt objectum, scilicet beatificum; distinguitur etiam per actum voluntatis, quia si causæ sunt distinctæ, et effectus; actus intellectus videtur esse causa actus voluntatis, quia eo posito, ponitur ille actus, et eo remoto removetur.

2. Ratio ad opposit. Oppositum, in quolibet ordine essentiali est status ad aliquod unum; ergo in ordine finium non tantum erit status ad aliquem unum finem extrinsecum, sed etiam inter fines intrinsecos erit aliquis unus supremus; non ergo sunt duæ operationes de ratione finis intrinseci. Respondeo, uni simpliciter primo in uno ordine possunt duo esse immediata, et per consequens utrumque est æque primum, licet non simpliciter primum, sed secundo primum; exemplum de causis efficientibus et effectibus.

Contra, secundo de Generatione : Text. 56. *Idem, inquantum idem, natum est facere idem*; ergo eidem efficienti non est natum esse proximum, nisi unicum effectum; ergo a simili in finibus. Respondeo, nisi ordo essentialis specierum concludat duas non posse esse propinquas primæ essentiæ, et ita impossibilitas pluralitatis concludatur ex ipsis productis, non apparet quomodo ex unitate producentis, possit hîc concludi unitas effectus, sive producti, quia non semper oportet duorum effectuum assignare duas causas, si omnis multitudo reducenda est ad unum, sicut ad causam illius multitudinis.

Arguitur aliter ad oppositum, quia in prioribus essentialiter in aliquo ordine non est minor unitas, quam in posterioribus essentialiter, sed potius major; nunc autem aliquis finis sub fine extrinsecus simpliciter per unum intrinsecum sibi correspondentem attingitur.

COMMENTARIUS.

(a) *Utrum beatitudo*, etc. In superioribus duabus quæstionibus resolvit beatitudinem consistere in operatione, et immediatius afficere potentiam quam es- Ordo et divisio quæst.

sententiam; in hac ergo gradatim procedens disserit: An beatitudo consistat in pluribus operationibus simul, et quæstio est de essentiali et formali; adducit duas opiniones, quarum prima est affirmativa, secunda negativa. Deinde resolvit quæstionem, et respondet ad argumenta principalia.

SCHOLIUM.

Prima sententia, beatitudinem consistere in actu intellectus et voluntatis simul, probatur a Richardo duabus rationibus, quibus Doctor addit tertiam. Hanc tenent Richardus hic art. 1. quæst. 6. D. Bonavent. 1. part. quæst. 5. Gabr. quæst. 2. art. 3. Cord. lib. 1. quæst. 42. con. 1. et 2. et alii.

3. Opinio Richard. præsenti d. art. 1. quæst. 6.

(b) Hîc dicitur quod beatitudo consistit simul in actu intellectus et voluntatis. Ratio ad hoc, quia beatitudo consistit in perfecta unione beatificabilis cum Deo; hæc autem includit unionem secundum omnem potentiam, secundum quam natura illa est immediate unibilis Deo. Hujusmodi est tam intellectus quam voluntas, quia sicut Deus sub ratione qua summum verum, est immediatum objectum intellectus, ita sub ratione qua summum bonum, est immediatum objectum voluntatis.

Per virtutem, qua aliquid movetur in terminum, quiescit in termino.

Præterea, per quam virtutem aliquid movetur ad terminum, per eamdem quiescit in termino; sed tam per intellectum quam per voluntatem natura intellectualis movetur in Deum; ergo per utramque potentiam quiescit in ipso; sed beatitudo est perfecta quies naturæ intellectualis in Deo; ergo, etc.

Addo tertiam rationem, quando ad perfectionem alicujus in actu primo requiruntur plura ad perfectionem ejusdem in actu secundo, requirentur etiam plura illis primis proportionabilia. Sed ad perfectionem naturæ intellectualis in actu primo requiruntur intellectus et voluntas, quia sine alterutra esset imperfecta in actu primo; ergo ad perfectionem ejus in actu secundo requiruntur actus secundi istis correspondentes; beatitudo ergo, quæ est completa perfectio naturæ intellectualis in actu secundo, includet duos illos actus secundos. Probatur major, quia natura non potest esse perfecte quietata, nisi quodlibet pertinens per se ad ejus perfectionem naturalem, quietetur (da enim quod aliquid tale non quietetur), ergo natura non secundum quodlibet sibi intrinsecum quietatur; ergo non perfecte; perfectio ergo quietativa totius naturæ includit per se quietationem cujuscumque actus primi pertinentis per se ad ipsam naturam.

COMMENTARIUS.

(b) *Hîc dicitur quod beatitudo,* etc. Hæc sententia est plurium auctorum, Richardi *in hac d.* 2. *art.* 1. *quæst.* 6. Majoris *quæst.* 3. Argent. *q.* 3. Bassol. *quæst.* 2. Supplem. Gabrielis *art.* 3. Occhami *in primo quæst.* 2. Alensis 3. *part. quæst.* 23. *in* 2. Henrici *Quodl.* 13. *quæst.* 2. Ægidii *quodl.* 3. *quæst. ultima,* nostri Vegæ *lib.* 7. *in Trid. cap.* 3. Cordub. *lib.* 1. *quæstionarii quæst.* 42. Henriquez *lib. ult. de fine hominis in principio,* et plurium aliorum. Citatur pro ea D. Bonaventura *in hac d.* 1. *part. dist.* 2. Sententia affirmativa.

art. 3. ubi de ea non agit, sed de dotibus, ipse enim, ut in præcedentibus dictum est, statuit beatitudinem formalem principaliter in habitu deificante potentiam; Citari solet et noster Doctor hîc propter differentiam, quam infra assignat inter beatitudinem naturæ et potentiæ, sed immerito, ut mox videbimus. Hæc sententia probatur primo, quia homo secundum intellectum et voluntatem unitur objecto beatificanti, nempe Deo in se; beatitudo autem consistit in tali unione ; ergo in ea quæ est utriusque potentiæ. Secundo, quia per utramque facultatem movetur homo in Deum; ergo per utramque acquiritur unio ad Deum, et fit quies succedens motui in terminum. Tertio, arguit ipse Doctor, quia per utramque potentiam perficitur homo in actu primo; ergo per utramque etiam perficitur in actu secundo, seu per utriusque actum. Quarto, probatur a modernis, ut Vega et Corduba, tanquam definita a Benedicto XII. *In extravaganti de visione animarum*, ubi definitur *ex tali visione et fruitione animæ eorum sunt beatæ*, etc. Item, *ex Clement. Ad nostrum de hæreticis*, etc. ubi definitur lumen gloriæ esse necessarium ad videndum et fruendum Deo. Item, Catechismus Pii V. *Solida beatitudo*, inquit, *quam essentialem communi nomine licet vocare, in eo sita est, ut Deum videamus, ejusque pulchritudine perfruamur*, etc. Item, sancti Patres et Scriptura nunc statuunt beatitudinem in visione, nunc in cognitione; ergo in utraque operatione est sita.

[Margin: ...ndamenta ...rmativæ ...ntentiæ.]

SCHOLIUM.

Secunda sententia, beatitudinem consistere in unica operatione. Ita D. Thom. hîc quæst. 1. art. 1. et 1. 2. quæst. 3. art. 4. et ult. ubi Cajet. Corn. et alii Sot. hîc quæst. 1. art. 3. Can. 12. de locis cap. 24.

(c) Alia est opinio in extremo, quod tantum in unica operatione consistit, quia ex definitione Philosophi primo Ethic. *felicitas est operatio optima secundum optimam virtutem, et in vita perfecta;* nunc autem impossibile est plures esse operationes ejusdem simpliciter optimas, quia nec ejusdem speciei, quia una talis perfecta sufficit in uno. Patet etiam quod operationes intellectus et voluntatis non essent ejusdem speciei; nec possent esse plures optimæ alterius speciei, quia species se habent sicut numeri 8. *Met.* Et præcipue hoc verum est de specie proxima prima, quod ipsa est tantum unica, quia ipsa est prima in genere respectu aliarum, sicut primum simpliciter est primum extra genus. Similiter, non est possibile esse plures virtutes optimas ejusdem naturæ, sive accipiatur ibi virtus pro potentia naturali, quia unica est suprema potentia unius naturæ, sive accipiatur ibi virtus pro habitu acquisito vel supernaturali, semper enim sic et sic est unicum tantum optimum.

[Margin: 4. S. Thom. hîc art. 1. quæst. 1. Text. com. 10. Beatitudinem consistere in una operatione.]

COMMENTARIUS.

(c) *Alia est opinio,* etc. Hanc tenet D. Thomas 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 4. ubi ejus Commentatores communius Capreolus *in* 1. *d.* 1. *q.* 1. *art.* 3. Sotus *hîc q.* 1. *a.* 3. eamque tuetur Doctor *in fine hujus paragraphi, et quæstione sequenti.* Aliqui reducunt quæstionem ad solam nominis controversiam, sed falluntur, quia agitur de eo, quod primo et essentialiter, et per se ultimate conjungit objecto beatifico, et non de aliis perfectionibus concomitan-

[Margin: 3. Negativa sententia.]

[Margin: Non esse quæstionem de nomine tantum.]

tibus et accidentalibus, quæ ad beatitudinem essentialem ordinantur. Fundamentum hujus sententiæ est, quia Philosophus 1. *Ethic.* videtur statuere felicitatem in operatione optima et unica potentiæ unius; quam rationem deducit Doctor in textu, quia species sunt sicut numeri, et sic repugnat plures species esse æquales. Deinde, repugnat plures virtutes esse æquales in perfectione, beatitudo autem constituenda est in operatione perfectissima; ergo una, quia reliqua omnia una operatione assequuntur suum finem. Deinde, objectum beatificum sub una ratione beat, quæ ratio per unam operationem attingi potest, per quam acquiritur.

Fundamentum.

SCHOLIUM.

Sententia Doctoris, si beatitudo sumatur intensive, et pro ultimata perfecta attingentia objecti beati, quod consistit in unica operatione; si vero sumatur extensive, pro attingentia immediata cujuscumque potentiæ ad idem objectum, esto attingentia unius potentiæ sit intimior et ultimatior, consistit in operatione tam intellectus quam voluntatis. Simpliciter tamen concedendum est quod beatitudo naturæ rationalis est in unica operatione. Ita D. Thom. Scot. Sotus, Canus citati, et communis.

5. (d) Ad quæstionem potest dici quodammodo mediando inter opiniones, quia, non loquendo de beatitudine, ut dicit aggregationem omnium bonorum pertinentium ad beatificabile, sed ut dicit illud quo immediate attingitur ultimate objectum beatificum, posset distingui de beatitudine naturæ intellectualis, et de beatitudine potentiæ; sic, quod licet natura non beatificetur, nisi secundum potentiam, tamen ut natura est aliqua potentia beatificabilis, cujus beatitudo non est simpliciter beatitudo naturæ, quia non est in illo simpliciter perfecte bene ipsi naturæ, sed in aliquo alio nobiliori isto, licet ex illo sit simpliciter bene huic potentiæ. Secundum (e) hoc ergo potest dici, quod beatitudo naturæ intellectualis consistit in operatione unica tantum, quia tantum in unica est sibi simpliciter perfecte bene, ita quod nihil sibi desit, non tanquam hoc includat omnia pertinentia ad *bene esse* naturæ, sed dicat complementum omnium in bene essendo. Et istud probatur, quia sicut objectum beatificum unicum re et ratione est, in quo tanquam in extrinseco perfectivo, est huic naturæ perfecte bene, et non nisi inquantum attingitur ab ista natura simpliciter immediate per operationem, ita talis operatio simpliciter erit unica.

Beatitudo intensiva consistit in unica operatione.

(f) Secundo modo dicendo omnem potentiam esse beatificabilem, quæ potest immediate attingere objectum beatificum, distinguendum est de immediatione; aut enim excludit medium ejusdem ordinis, quod scilicet sit medium isti attingendi in suo ordine, sicut operatio est medium ipsi potentiæ in attingendo objectum; aut excludit medium alterius ordinis, quod scilicet nihil sit illo immediatius, sive perfectius attingens, sive illud sit isti ratio attingendi, sive non. Exemplum hujus distinctionis, causa prior et posterior immediate attingunt idem passum, ita quod neutra causa agens in passum est medium, per quod alia attingat illud commune passum; tamen prior causa immediatius attingit, 6.

quia intimius et perfectius, quia tota attingentia posterioris est in virtute prioris.

Primo modo concedendum est quod immediate tam intellectus beatificabitur quam voluntas, quia immediatus terminus operationis utriusque potentiæ est ipsum objectum, ita quod neutra est media respectu alterius in ratione objecti, nec in ratione attingendi objectum, ut attingitur per istum actum; et ita beatitudo totalis extensiva possibilis in natura intellectuali, quia est beatitudo duarum potentiarum, quarum utraque est suo modo beatificabilis, ista, inquam, consistit in pluribus operationibus; et isto modo si possent esse in natura intellectuali decem potentiæ, quarum quælibet per operationem suam attingeret immediate Deum, beatitudo totalis extensiva consisteret in decem operationibus.

7. (g) Nec obstat, si dicatur quod Deus sub unica ratione sola est objectum beatificum, et sub illa non potest attingi, nisi ab unica potentia, et per unicam operationem, et ita potentia attingens eum secundum aliam operationem, licet immediate, tamen non beatificabitur, nisi secundum *quid*, et secundum hoc esset dicendum, quod beatitudo simpliciter, et totalis secundum potentias ita consistit in unica operatione, sicut beatitudo simpliciter ipsius naturæ.

[B]eatitudo [si]mpliciter [co]nsistit in unica [op]eratione.

(h) Secundo autem modo, loquendo de immediatione, planum est quod non consistit beatitudo nisi in unica operatione, quia non nisi unica potentia in natura perfectissime attingit objectum; sic ergo loquendo de beatitudine naturæ, qua scilicet ipsi naturæ simpliciter est optime, saltem ex parte objecti optimi, et ut optimi cui conjungitur, beatitudo non est nisi in unica operatione unius potentiæ. Consimiliter etiam loquendo de beatitudine potentiæ, prout includit immediationem utroque modo dictam; nullo ergo modo potest poni consistere in duabus operationibus, nisi ponendo quod ad operationem beatificam non sufficiat operatio unica sine alia, quod tamen est dubium.

COMMENTARIUS.

(d) *Ad quæstionem potest dici,* etc. Hic resolvit per viam mediam distinguendo beatitudinem, qua accipitur a Boetio pro aggregatione et cumulo omnium bonorum, et pro ea operatione, qua immediate attingitur objectum beatificum. In priori acceptione non spectat ad præsentem quæstionem, sed in secunda. In hac acceptione, qua est attingens objectum beatificum, etiam distingui potest in beatitudinem potentiæ, et in beatitudinem naturæ intellectualis, quia licet natura mediante potentia beatificatur, tamen ut in natura est aliqua potentia beatificabilis, cujus beatitudo non est simpliciter beatitudo naturæ (id est, perfectissima, ejus conjunctio ad finem et ultimum complementum naturæ secundum inclinationem, quam dicit ad finem, qua beatificabilis est), illa beatitudo potentiæ non est simpliciter beatitudo naturæ, per quam simpliciter bene sit ipsi naturæ, sed in aliquo alio nobiliori consistit.

4. Sententia Doctoris media.

Beatitudo potentiæ et beatitudo naturæ.

Hanc distinctionem aliqui impugnant.

Impugnant aliqui distinctionem allatam.

Eam sensit Vasquez ridiculam, quia nullus unquam dixit accidens aliquod nostrum, qualis est intellectus, beari; hæc enim perfectio totius hominis est et Angeli, non accidentium; cæterum alterum membrum distinctionis de beatitudine unica naturæ recte admittit. Eamdem impugnat Ægidius Lusitanus *lib.* 4. *de formali beatitudine tom.* 1. *quæst.* 3. *a.* 3. § 1. quod distinctio hæc pariat confusionem, et non sit philosophica, quia beatitudo potentiæ non est in immediata attingentia objecti beatifici, sed in illa attingentia, qua attingitur, ut beatificum est, quæ unica tantum est. Deinde, quia potentia non est proprie beatificabilis ut *quod,* sed ut *quo.* Præterea, non appetit suam operationem potentia, nisi appetitu innato et naturali, cum tamen non beatificetur nisi agens, quod appetitu elicito appetit bonum; ergo una tantum est beatitudo, qua agens ipsum beatur ut *quod,* potentiæ vero ex consequenti.

5. Sustinetur distinctio præmissa.

Respondetur tamen distinctionem præmissam esse fundatam, neque recte ad scopum Doctoris intellectam; non enim intendit Doctor beatitudinem ita conveni-

Explicatur.

re potentiæ, quasi non sit naturæ, ut principii *quod;* hoc enim repugnat, nam et in sententia Doctoris, potentia est eadem naturæ realiter. Intendit ergo Doctor aliud esse considerare beatitudinem extensivam naturæ; aliud considerare intensivam secundum rationem formalem specificam beatitudinis, qua est ultimum complementum naturæ, et unicum, ad quod cætera ordinantur, et ad quod ipsa natura principaliter inclinatur. Primum horum patet ex prima conclusione hujus § versu: *Secundum ergo potest dici, quod beatitudo naturæ intellectualis consistit in operatione unica tantum, quia tantum in unica est sibi simpliciter perfecte bene, ita quod nihil sibi desit, non quod hæc includat omnia pertinentia ad bene esse naturæ, sed dicat complementum omnium in bene essendo,* etc. Aliud ergo est esse complementum bene esse naturæ; aliud vero includere omnia, quæ spectant ad bene esse naturæ, quia comparando naturam, ut hic comparatur ad Deum, ut immediate attingibilem per operationem, omnis operatio sive ejusdem, sive diversarum potentiarum circa Deum immediate, spectat ad bene esse naturæ, licet non sit complementum naturæ beatificabilis secundum potiorem inclinationem ejus ad objectum beatificum, et Deum in se. Unde sequitur quod bene sit naturæ juxta mentem Doctoris per visionem et fruitionem, quibus intellectus et voluntas attingunt finem seu Deum in se immediate, quamvis altera harum non sit beatitudo totius seu naturæ, essentialis et ultima. Non separat ergo beatitudinem potentiæ a natura, quasi illa non sit etiam naturæ, sed distinguit diversas inclinationes in natura, quarum una est principalis, et reducitur in actum per beatitudinem formalem et ultimam, quam primario ita respicit natura (licet mediante potentia eidem conjungatur ut principio et subjecto) ut illa simpliciter potior ei tribuatur tanquam propria per comparationem ad objectum beatificum, ut hoc modo attingibile, et per comparationem ad alias inclinationes, quibus attingit Deum immediate, et perficiuntur in natura. Alia autem est inclinatio in natura ad perfectionem recipiendam a Deo, ut attingitur mediante operatione immediata ad ipsum, et hæc est minus principalis in natura beatificabili, licet perfectio ejus sit, qua attingit Deum, et compleatur illa inclinatio per operationem ei convenientem. Hanc vocat Doctor beatitudinem potentiæ (licet etiam sit naturæ) et non naturæ ad distinctionem ejus a beatitudine simpliciter et

Diversa naturæ inclinatio.

Cur dicatur beatitudo potentiæ.

et proprie loquitur, quia in homine, v. g. omnis operatio potentiarum per quam perficiuntur, etiam est ad bene esse, et perfectionem totius licet secundum quod dicit particularem inclinationem mediante potentia determinata ; tamen si illa operatio non sit secundum perfectissimam inclinationem totius, non dicitur operatio totius, neque perfectio totius, sed potentiæ, v. g. in homine visio dicitur operatio potentiæ visivæ, et non operatio totius, sicut dicitur intellectio et volitio propria totius. Ergo similiter natura comparata ad Deum in se ut attingibilem per modum objecti secundum diversas inclinationes, quarum una est ultimata naturæ ad perfectionem summam, altera vero ad perfectionem non ultimam, recte dici potest illa, quæ est potior, esse propria naturæ, illa vero, quæ est minus principalis perfectio, esse potentiæ, quod est dicere naturæ, ut inclinatur per talem potentiam, nam ubi invenitur ordo in subjecto et formis ad discernendam disparitatem, recte accommodantur nomina et ad excludendam æquivocationem. In proposito altera harum operationum circa Deum, in qua consistit ultimum complementum naturæ, recte dicitur beatitudo, ad quam est potissima inclinatio ; altera vero beatitudo secundum *quid* naturæ, principaliter autem potentiæ. Ut assumatur vero distinctio ex objecto harum utriusque operationum ab aliis, recte utraque dicitur beatitudo, quia est circa objectum beatificum, vel specificative, ut illa in qua non consistit complementum perfectionis, vel reduplicative ut illa in qua consistit ipsum complementum, recte etiam ad discernendum inclinationem diversam naturæ altera denominatur a principio *quo* proximo, altera vero a principio *quod,* licet utraque competat naturæ.

[...]roprietas, et [...]ndamentum [...]ocutionis [...]ervatur.

Alterum, quod *supra* præmisimus ad scopum hujus distinctionis, et intendit Doctor, est beatitudinem sumi ab eo extensive, et prout natura quiescit in objecto beatifico secundum omnes inclinationes, quibus ipsum immediate attingit ; non vero sumitur beatitudo intensive et præcisive pro ea perfectione, qua conjungitur objecto beatifico, et in qua consistit ejus complementum formale et præcisum. Hoc etiam patet ex iis, quæ *infra* dicit § *primo modo,* etc. ubi ostendens quod tam intellectus quam voluntas immediate se habeat ad Deum, ut objectum, ita ut neutra media altera, tanquam medio attingendi, feratur in objectum, subdit : *Et ita,* inquit, *beatitudo totalis extensiva possibilis in natura intellectuali* (supple consistit in actu utriusque potentiæ), *quia est beatitudo duarum potentiarum, quarum utraque est suo modo beatificabilis* ; *et isto modo si possent esse in natura intellectuali decem potentiæ, quarum quælibet per operationem suam attingeret immediate Deum, beatitudo totalis extensiva consisteret in decem operationibus,* etc. Hæc verba clara sunt, et exprimunt scopum Doctoris in hac distinctione quatenus sumit in uno membro beatitudinem extensivam, et sic accedit primæ sententiæ, et quatenus in altero membro sumit beatitudinem intensivam, et præcisive, in qua consistit ultimum complementum, et attingitur objectum præcise sub illa ratione, et dicit esse unam, et sic accedit secundæ sententiæ, mediando inter utramque. Quod vero nomen beatitudinis dicatur de primo nembro, qua sumitur beatitudo extensive, patet, quia et Scriptura et Patres nunc attribuunt beatitudinem operationi intellectus, nunc voluntatis, et utri harum competat beatitudo intensiva, etiam nunc non constat inter Doctores, ut quæstione sequenti disseretur, quin

6. Quid sit beatitudo extensiva, quid intensiva?

Dici recte beatitudinem extensivam et secundum usum Patrum.

etiam plures negant alterutri seorsim competere; ergo saltem beatitudo extensiva convenit secundum utramque potentiam, quamvis beatitudo, ut habet rationem summæ et ultimæ perfectionis, non possit nisi in altera harum subsistere determinate. Dicitur autem illa beatitudo extensiva, non quod una in gradu et forma sit quasi pars aut extensio alterius, sed ex eo quod natura non sit complete in omni sua perfectione circa Deum, nisi utramque habeat, licet una excedat alteram in suo genere, quæ dicitur ultima.

7. Ad primam objectionem Vasquez. Ex his patet ad objecta præmissorum Doctorum, qui non disserunt ad mentem Doctoris. Ad primum, quod objicit ridiculum, ut suo verbo utar, est, neque Doctor intendit ullam esse perfectionem potentiæ intellectivæ aut volitivæ, quin sit etiam naturæ, sed dicit beatitudinem naturæ sumi et intensive et extensive; intensive quidem consistit in una operatione, ad quam potior est inclinatio naturæ, et hanc ideo vocat beatitudinem naturæ propriam ea proprietate, qua dicitur intellectio et volitio esse propria operatio hominis, quia perfectissima, et secundum summam inclinationem, quam habet ad perfectionem actus secundi, et ad differentiam hujus, operatio sensitiva licet sit etiam perfectio hominis, secundum illam inclinationem non dicitur hominis propria, sed potentiæ elicientis et recipientis, ut visivæ vel auditivæ, vel ejusmodi. Ad probationem quam adducit, respondetur ab omnibus dici intellectum et voluntatem beari, et ex Scriptura et Patribus, ac vera Theologia id sequi, non quod hæc separantur a natura, sed his mediis, et earum operationibus nata sit beari natura, non ut ab his abstrahit, et in rigore philosophico, illud quod est *quo* respective ad formam tam recipiendam quam etiam producendam, sumit donominationem a forma, sicut et effectum, licet per hoc non excludatur principium *quod;* recte enim et vulgariter dicitur superficies alba, anima intelligere, et voluntas velle, intellectus intelligere, anima beari, licet sit *quo* respectu beatitudinis. Quod si voluntas sit accidens, eadem etiam denominatio salvatur, quia sicut salvatur in anima denominatio prædicta, licet sit principium *quo* beatitudinis, ita etiam recte dicitur voluntas beari, aut intellectus, non in *esse* accidentis, sed voluntatis et intellectus sint accidentia, ut prædictus Auctor quasi probatum aut notum supponit, vel non sint, ut verior opinio tenet, ad præsens non refert. Adjicere etiam possumus hanc denominationem proprie salvari in iis operationibus, quæ ita consequuntur sua principia tam activa quam passiva, ut iis conveniant immediate in utroque genere, et nullo alio medio tanquam ratione recipiendi aut agendi, aut disponendi ex parte naturæ, cui mediate conveniunt in utroque præcise per ipsa principia proxima; et hæc est ratio, cur anima dicatur in homine intelligere et velle, et cur in ipsa aut Angelo etiam dicatur intellectus intelligere, aut voluntas velle, quia operatio est ipsorum propria, et intantum est naturæ, aut totius, ut distinguuntur a principiis, inquantum est propria principiorum; quidni ergo intellectus et voluntas dicantur beari, sicut et intelligere et velle, ex quibus beatitudo redundat in animam, sicut intellectio et volitio quæcumque, nam ipsa beatitudo in his consistit, ut sunt circa Deum, ut objectum.

Denominatio salvatur qua dicitur potentia beari.

8. Solvuntur objectiones Lusitani. Respondetur ex his ad rationes Ægidii, hanc differentiam esse Philosophicam, et valde Theologicam. Ratio autem quam adducit, ne eadem replicemus, soluta est ex dictis; latius enim sumit Doctor beatitudinem, quam ut sumitur pro ultimo complemento, quia sumit ut communis est

extensivæ et intensivæ, quam voco ultimum complementum. Quod specialiter adjicit de appetitu potentiæ, quod sit tantum naturalis, et appetitus verus beatitudinis, qui est agentis, sit elicitus, involvit repugnantiam, quia omnis appetitus elicitus beatitudinis distinctus ab ipsa beatitudine, nequit esse ab alio principio quam a potentia; si autem intelligat ipsam beatitudinem tanquam appetitum elicitum, dico etiam esse potentiæ, quod si solus etiam appetitus naturalis supponeretur ad beatitudinem, sufficeret, ut patet in anima Christi, quæ non minus fuit beata, quamvis nullus appetitus elicitus potentiæ, aut totius supponebatur ad ipsam, neque etiam ad beatitudinem infantis baptizati; ad reliqua ejusdem patet ex dictis.

9. Conclus. eatitudo sentialis onsistit n unica eratione.

(e) *Secundum hoc ergo potest dici,* etc. Est prima conclusio hujus textus, quam jam declaravi, nempe beatitudinem naturæ consistere in unica tantum operatione. Eam tenet secunda sententia præmissa; illa autem dicitur beatitudo hoc modo sumpta, quæ est perfectissima operatio naturæ respective ad alias, et secundum perfectissimam ejus inclinationem, et ad objectum beatificum præcise, qua beatificum est ultimate, et prout cætera in ordine ad hanc operationem dantur, vel antecedenter, vel concomitanter, vel consequenter.

robatio.

Probat autem hanc conclusionem, quia sicut objectum beatificum est unum re et ratione, in quo tanquam in extrinseco perfectivo, est huic naturæ perfectæ bene, et non nisi inquantum attingitur ab illa natura simpliciter immediate (supple in seipso præsente) per operationem, ita talis operatio simpliciter erit unica; ergo beatitudo hoc modo sumpta erit unica operatio.

sponsio.

Dices objectum beatificum, licet sit re et ratione unum, nempe divina essentia in se præsens, tamen ex parte naturæ beatificabilis respici sub diversa ratione, et per diversa principia, nempe intellectum et voluntatem, mediantibus quibus natura est nata beatificari; ergo ex unitate objecti re et ratione non sequitur unitas beatitudinis.

Impugnatur. Datur potior inclinatio in natura intellectuali.

Contra, objectum extrinsecum perfectivum naturæ perficit naturam secundum gradum inclinationis excedentem; sed in natura est diversa inclinatio secundum diversas illas facultates, quarum una est potior altera, quia repugnat ad idem objectum esse æquales, cum nihil superfluum continet natura, et ordo detur in perfectionibus secundis et primis, et consequenter in inclinationibus ad perfectiones secundas tam habitualibus quam naturalibus, ut recte probat Doctor *supra* in paragrapho antecedenti; ergo objectum beatificum magis perficit naturam secundum inclinationem potiorem naturæ; ergo operatio consequens naturam secundum hanc inclinationem, erit simpliciter perfectissima ejus; ergo ejus beatitudo essentialis, ut sumitur pro complemento naturæ, ut dicit ordinem ad sui perfectionem intrinsecam et extrinsecam. Ad scopum autem præsentis quæstionis nihil aliud intenditur, nisi dari aliquam perfectissimam operationem in natura, per quam nata est uniri objecto beatifico, eo modo quo ex eo redundat ultimate perfectio naturæ suprema; hoc autem dato sequitur intentum, nempe illam esse beatitudinem essentialiter, et probatur sequela, quia illa quæcumque operatio ad hanc ordinatur, non e contra hæc ordinatur ad alias, sed in ea fit status procedendo secundum ordinem formæ et actualitatis; omnis enim perfectio secunda naturæ non solum ordinatur ad naturam, ut est actus primus ejus, sed etiam ordinatur ad alias perfectiones secundum gradum in quo perficit naturam; nam ipsa natura ideo re-

cipit inclinationes ad perfectiones inferioris ordinis, quo reddatur capax perfectionis supremæ, ad quam ordinatur, et ad quam perficitur, v. g. in natura substantiali est inclinatio ad quantitatem, ut ea media per actionem et passionem disponatur ad receptionem formarum, et ad agendum in alia; recipit qualitates et cætera consequentia ad perfectionem suæ formæ substantialis, et consequenter totius, ita ut hæc omnia ordinentur ad ipsam formam, qua constituitur; forma vero sit per se prima propter quam reliqua conceduntur. In viventibus eodem modo licet discurrere, in quibus sensus ad phantasiam, phantasia ad intellectum et appetitum ordinatur.

Ordo perfectionum in natura servatur.

10. *Idem ordo probatur.* Sed hoc amplius probatur ratione, quia sicut eidem naturæ repugnat ordinari ad diversa prima, et non subordinata agentia, ita etiam repugnat eam ordinari ad diversos primos fines non subordinatos, quia ad multiplicationem prioris sequitur multiplicatio posterioris essentialis; finis autem est prior essentialiter natura, sicut et agens. Sed si posset ordinari ad eumdem finem secundum diversas inclinationes immediatas, et non subordinatas, perinde se haberet, ac si ordinaretur ad diversos fines non subordinatos, quia ex parte naturæ esset multiplicitas inclinationum et perfectionum non subordinatarum, licet in fine esset identitas in *esse,* non tamen in *esse* termini extrinsece perfectivi per modum finis uniformiter influentis; ergo id repugnat naturæ æque primo respicere finem difformiter, et æque primo perficientem sine ulla in ipsis perfectionibus, aut inclinatione perfectibilis naturæ ordine. Si autem dicatur quod sit ordo perfectionis in natura et actibus, et modo attingendi objectum secundum gradum cæteris perfectius, in ea operatione consistit beatitudo, quæ est suprema perfectio naturæ intellectualis, et in ordine ad quam objectum præcise habet rationem simplicem finis, et primam in genere causæ finalis, et consequenter unica erit potentia suprema naturæ inter alias, per quam præcise respicit finem ut finis, et ejus operatio erit beatitudo essentialis, quia illa est suprema potentia, per quam natura conjungitur suo fini sub ratione finis.

Nequit ordinari natura ad diversos fines non subordinatos.

11. *Responsio.* Dices finem in *esse*, seu ad quem in reipsa reducitur natura, esse tantum unicum, non inde sequi finem in operatione esse unum. Contra, finis qui est ultimus naturæ in *esse*, idem necessario est ejus in *operari*, maxime per quod natura ultimate perficitur, quia sicut operatio consequitur ad *esse* tanquam perfectio ejus secunda, ita etiam tunc est quietativa naturæ in *esse* entis, qua reducitur in principia ejus ostendi, et maxime in finem, ut ad ultimum terminum essendi; ergo si nequit multiplicari finis in *esse* ultimus, sic etiam nequit multiplicari finis ultimus in *operari*. Probatur antecedens cum consequentia, quia perfectio naturæ in *esse*, ut est a prima causa efficiente, est propter finem; ergo quo magis participat finem, vel ad illum accedit participando ejus bonitatem, eo est perfectior, quia colligimus perfectionem supremi entis creati, non qua est a primo efficiente, quod sibi et aliis est commune, sed quia magis participat bonitatem ejus, ut finis in essendo; ergo nequit operatio, quæ est perfectio secunda ejusdem naturæ, respicere alium finem quam illum, qui est essendi, quia sic neque perficeret primum *esse* naturæ, si perficeret aliter quam natura est ad finem in *esse*, a quo nequit abstrahere, neque operatio ipsa referretur ad finem suæ causæ a qua est. Deinde, facultates et inclinatio naturæ spectant ad actum primum ejus; ergo ea-

Quietatio naturæ in fine.

Efficiens agit propter finem.

Facultates naturæ

rum operatio spectat ad eumdem finem actus primi in essendo. Accedit quod in hac ratione operationum etiam consistit in specie perfectio naturæ intellectualis ex parte, et imago per quam assimilatur participando finem ultimum sui in *esse*, quo excedit creaturas alias intellectuales in *esse*, quia propinquior est fini in *esse*; tunc autem perfecte attingit, et refertur ad finem in *esse*, quando conjungitur ei per operationem beatificam. Accedit ad hæc, illam distinctionem non solvere argumentum, quia sicut finis in *esse* est prior essentialiter natura, ideoque nequit multiplicari ordo ad finem in natura, ita etiam finis in *operari* est prior essentialiter operatione et potentia, qua per operationem beatur, tanquam perfectivum ejus extrinsecum et supremum; ergo ex eadem ratione nequit multiplicari in *esse* finis beatificantis, qua influit in naturam, neque beatificatio ipsa in natura multiplicari.

[margin: spectant ad actum primum, et respiciunt finem naturæ.]

[margin: Natura intellectualis perfectius ordinatur ad finem.]

12. [margin: Responsio Suarez.] Dices cum Suarez 1. 2. *disp.* 6. *quæstiunc.* 3. *in ultimo dicto,* requiri multiplicitatem operationum, quibus attingitur finis ultimus ob perfectionem excedentem objecti in se, et ob imperfectionem subjecti, quatenus una simplici ratione nequit attingere objectum. Contra, licet subjectum attingat objectum sub duplici ratione, tamen non sequitur quod beatifica attingentia consistat in illa duplici operatione, sed in altera contingente objectum beatificans secundum capacitatem et exigentiam finitam naturæ beatificabilis, neque etiam illa duplex attingentia procedit ex perfectione objecti excedente, aut imperfectione potentiarum, sed ex natura objecti et potentiarum et ipsarum operationum, quia etiam in Deo, ubi nulla est imperfectio, diversa operatione contingitur objectum, nempe visione et fruitione essentiali; ita etiam creatura intellectualis, si operetur in finem, etiam in creatis, necessario operatur per intellectum et voluntatem circa quodcumque, licet sit inferioris ordinis et perfectionis; universim ergo natura intellectualis ita operatur, et non aliter, si exit in actum completum suarum facultatum.

[margin: Impugnatio.]

[margin: Attingere objectum beatificum per plures operationes non est ex imperfectione naturæ.]

[margin: Responsio Valentiæ.] Dices cum Valentia beatitudinem essentialem vindicare sibi operationem præstantissimam, quæ sit complementum naturæ, tamen non eam solam, sed etiam aliam spectare ad beatitudinem essentialem. Ita 2. *tom. disp.* 1. *quæst.* 3. *punct.* 4. Eadem etiam est solutio Suarez. Contra, illa operatio perfectissima attingit objectum beatitudinis perfectissimo etiam modo quo attingi potest in ratione beatificantis et termini extrinseci naturæ, et secundum perfectissimam naturæ inclinationem; ergo in ea sola consistit ultimum complementum, et *bene esse* naturæ, qua beatificabilis est. Probatur consequentia, quia ratio superius facta in confirmatione perinde impugnat præsentem responsionem. Deinde, operatio imperfectior naturæ circa idem objectum nequit integrare cum operatione illa perfectissima eamdem perfectionem essentialiter, quæ est secundum aliam inclinationem inferiorem, et non attingentem objectum ea perfectione qua prior, neque cum ea communicat in *esse*; ergo nequit ultimam perfectionem naturæ integrare, nisi tantum extensive, prout tenet Doctor in secundo membro distinctionis. Patet consequentia, quia illa solum est perfectio et beatitudo naturæ, quæ est secundum inclinationem potissimam et supremam ejus, sicut illa est perfectio intensiva, et suprema hominis, quæ competit ei secundum inclinationem ultimam et supremam in ipso, non secundum inferiorem, licet illa integret extensivam ejus perfectionem.

[margin: Impugnatio.]

13. Responsio aliorum. Impugnatur.

Alii respondent Deum in ratione objecti beatificare sub diversa ratione, nempe veri et boni. Contra hanc est quod Deus beat in ratione objecti creaturam, eo modo quo ipse in seipso est beatus per suam essentiam, et recurrunt rationes factæ, dato quod altero modo terminet perfectissimam operationem, ideoque hæ responsiones magis reducunt difficultatem ad quæstionem de nomine, quia admittunt quod intenditur, licet dicant totam beatitudinem in unica operatione illa perfectissima non consistere, quod verum est de beatitudine extensive sumpta, quatenus scilicet creatura attingat Deum in se, et ab ipsa per modum objecti perficitur. Cæterum, quia unica et simplex est perfectio, qua creatura perficitur a fine, ut est ad finem secundum inclinationem potissimam, ideo statuitur ejus ultimum complementum in illa operatione tantum, et non in alia.

14. 2. Conclus.

(f) *Secundo modo dicendo*, etc. Hæc est secunda conclusio hujus litteræ, nempe beatitudinem extensivam consistere in pluribus operationibus, nempe in operatione intellectus et voluntatis, quibus attingitur Deus in se per modum objecti beatifici immediate, et hanc probant fundamenta primæ sententiæ, et nihil aliud.

Extensiva beatitudo in pluribus consistit.

Immediata attingentia qualis sit. Multiplex.

Distinguit Doctor immediationem illam attingentiæ, quia vel excludit medium ejusdem ordinis, v. g. operationem diversam ab ea qua attingitur objectum, vel medium alterius ordinis, ita ut nihil perfectius aut immediatius attingat objectum quam hoc quod dicit immediate attingere. Subjicit exemplum in causis efficientibus priori et posteriori, quarum quælibet attingit passum immediate, ita ut neutra sit alteri medium attingere; causa tamen prior immediatius attingit, quia intimius et perfectius, quia tota attingentia posterioris est in virtute prioris, sicut patet in causa prima et secunda. Quantum ad immediationem primo modo sumptam, tam intellectus quam voluntas immediate attingunt objectum, quia neutra est alteri medium attingendi, neque in ratione objecti, neque in operatione, quæ est medium attingendi, et ideo beatitudo extensiva totalis consistit in utraque operatione; imo si essent plures potentiæ, quæ immediate sic attingerent, beatitudo extensiva consisteret in omnibus operationibus collective.

Exemplum.

Diversa attingentia effectus per causas.

(g) *Nec obstat, si dicatur*, etc. Occurrit objectioni, nempe quæ opponeretur, beatitudinem simpliciter consistere in una operatione perfectissima, qua sola per unicam potentiam attingitur objectum beatificum, qua beatificum est; et licet immediate attingatur per operationem alterius, illa non erit beatitudo nisi secundum *quid; et secundum hoc*, inquit, *esset dicendum quod beatitudo simpliciter et totalis consistit in operatione unius potentiæ*. Hanc objectionem non solvit, quia æquivocat in sensu, nam loquendo de beatitudine extensiva, negandum est antecedens, de intensiva concedendum, et sic respondet in subjuncta littera, quæ est secundum membrum præmissæ distinctionis de *immediationis* acceptione. 15. Objectio.

(h) *Secundo autem modo loquendo*, etc. Id est, de immediatione, ut sumitur pro perfectiori attingentia, dicit sic planum esse beatitudinem consistere in unica tantum operatione, quia non est nisi unica tantum potentia in natura, qua perfectissime attingitur objectum beatificum, et secundum quam attingentiam perfecte bene est ipsi naturæ ex parte objecti perfectissimo modo, et secundum potiorem inclinationem attingibilis, et eodem modo dicendum de beatitudine utriusque potentiæ. Illa sola intensiva est, et stricte sumpta, qua perfectissime attin- 16. Attingentia secundum perfectionem.

gitur tale objectum, licet beatitudo extensiva consistat in utraque, quæ est lata acceptio beatitudinis, prout est perfectio naturæ secundum omnes potentias, qua respicit Deum, ut objectum; et concludit nullo modo statuendum esse beatitudinem in pluribus operationibus, nisi teneatur quod ad operationem beatificam non sufficiat operatio unica sine alia, *quod est dubium*, inquit. Sustinendo itaque hanc sententiam, quæ prima est in ordine quoad beatitudinem non solum extensivam, prout eam limitat Doctor, sed etiam quoad intensivam; tenendum esset consequenter utramque operationem æque intensive attingere objectum beatificum, neque esse ordinem perfectionis inter ipsas operationes, neque etiam inter potentias operativas, quia utraque tam operatio quam potentiæ sunt diversi ordinis, et sunt perfectiones simpliciter, quæ inveniuntur in Deo formaliter, quarum neutra fluit ab alia tanquam a radice. Sed utraque æque primo conveniunt enti simpliciter, et sic non esse comparabiles secundum perfectionis excessum, quia universitas etiam causarum creatarum et secundarum, ut recte Doctor *in* 1. *dist.* 2. *quæst.* 2. non reducitur ad Deum, qua est mensura earum, sub unica et simplici ratione, sed sub diversa, nempe causæ naturales reducuntur ad Deum, ut per intellectum producit et operatur per modum naturæ; causæ vero liberæ reducuntur in Deum ut operatur per voluntatem, inter quas in Deo non est ordo perfectionis, sed utraque est prima in suo genere diverso. Sic etiam dici potest in creatura nullum esse ordinem perfectionis inter has potentias aut operationes earum, licet sit ordo quidam generationis, quo prior est in actu intellectus quam voluntas; sic ergo dicendum nullum esse perinde ordinem perfectionis in operationibus, sed utramque æque primo perficere in suo genere naturam cujus est, quæ sicut dicit æque primo inclinationem per utramque facultatem ad objectum, ita etiam essentialiter beatificatur per utriusque attingentiam. Quod autem superius dictum est, esse nempe subordinationem in ipsis potentiis et inclinationibus diversis naturarum, respondendum est illud esse verum quoad eas, quæ non sunt perfectiones simpliciter, et diversi ordinis, non vero in his. Hæc sententia hoc modo fundata est difficilis impugnationis.

Explicatur prima sententia de pluribus operationibus, et quomodo sustinenda sit.

Non esse ordinem perfectionis inter potentias rationales, et operationes.

SCHOLIUM.

Solvit tres rationes positas num. 3. pro sent. Richard. D. Bonavent. et aliorum satis clare, et rationem adductam num. 4. pro sententia D. Thom. quatenus posset aliquid concludere contra beatitudinem extensivam, quæ in pluribus operationibus consistit. Si vero intelligatur D. Thom. de beatitudine intensiva, convenit cum eo Doct. quod est in unica operatione. Sed dissentiunt quoad subjectum vel potentiam hujus operationis, de quo quæst. sequent.

(i) Ad argumenta pro prima opinione. Ad primum, minor non est vera, nisi de immediatione una sine alia, et per hoc non sequitur, nisi quod beatitudo non sit in altera tantum, prout beatitudo includit utramque immediationem. Similiter beatitudo naturæ non consistit, nisi in illa qua natura immediatissime attingit objectum; illa autem est unica, licet aliqua ejus potentia per aliam operationem attingat objectum illud immediate immediatione possibili illi potentiæ.

8. Refellit rationes Richardi.

(k) Ad secundum potest dici, quod tendere in finem non competit nisi appetitui proprie, et hoc

Tantum appetitus proprie tendit

in finem, non intellectus. sicut *tendere* comparatur quasi motui, quia intellectus, licet tendat in objectum præsens, hoc tamen est æquivoce accipiendo *tendere*; nunquam tamen tendit in aliquid, quasi in terminum motus acquirendum, scilicet per motum. Aliter concesso quod per utramque potentiam tendat in objectum beatificum, quadam scilicet operatione imperfecta, quæ potest haberi circa absens, potest concedi una tendentia esse, qua natura tendit in ipsum principaliter, et ita illam sequitur quietatio unica, quæ est quietatio naturæ principaliter; reliqua autem tendentia est minus principalis tendentia ipsius naturæ, et sic quietatio sequens. Comparando etiam potentias inter se, illæ tendentiæ non sunt in ipsum objectum immediate duplici immediatione, sed tantum altera, et ita erit immediata quietatio sequens. Illa ergo beatitudo est naturæ prout includit duplicem immediationem operationis ad objectum.

9. Non est perfecta beatitudo extensiva usque ad resurrectionem. (l) Ad tertium dico, quod talis quietatio naturæ, loquendo de totalitate extensiva, requirit quod quidquid est in natura quietabile, quietetur ; et hujusmodi beatitudo hominis non est sine resumptione et reunione animæ ad corpus, quia aliquis appetitus est in ipsa anima ad corpus tanquam ad proprium perfectibile, vel saltem e converso in materia, sicut in proprio perfectibili ad formam illam, scilicet animam; sed inter illas quietationes, una est quietatio simpliciter ipsius naturæ, quæ scilicet est quietatio simpliciter nobilissima in illa natura, inquantum quietabilis est.

Dico ergo, quod sicut sunt aliqua multa pertinentia ad actum primum alicujus, ita possunt esse multæ quietationes illorum multorum, et unica totius, totalis totalitate extensiva includens illas multas; sed illorum omnium est unica, quæ est ultimata quietatio in objecto, quæ et sola est simpliciter totalis quietatio naturæ, loquendo de totalitate intensiva.

Ratio pro alia opinione potest concedi, intelligendo conclusionem de operatione unica beatifica simpliciter, quantum ad utramque immediationem; loquendo etiam de operatione completive beatifica totius naturæ. Sed si intelligatur de beatitudine totali totius, totalitate extensiva, non cogit, quia multæ operationes, quarum una est simpliciter nobilior altera, possunt concurrere in optimo sic, scilicet extensive. Solvit rationem pro opin. D. Thom.

(m) Ad argumenta principalia. 10. Ad arg. 1.
Ad primum dico quod ly *quiquid* non accipitur ibi pro quolibet appetibili divisive, sed pro uno in quo continentur omnia unitive; et sic habendo objectum beatificum, per quemcumque actum dicatur haberi, habet quidquid recte vult, quia est eminenter in illo, propter quod solum est recte volendum, et in hoc habet omnem actum recte volendum; cum ergo sumis sub, quod hæc et illa operatio sunt recte volendæ in se, patet quod non recte sumitur sub majori.

(n) Ad aliud dico, sicut dicetur in sequenti quæstione, quod *habere* sumitur ibi pro actu volendi, non quocumque, sed perfecte sequente visionem nudam, et qui tali actu Ad 2.

habet quidquid vult, hoc est unum, quod est eminenter omne volibile, ille est beatus; sed non sequitur, ergo quicumque vult quidquid vult, est beatus, quia per inferius potest dari definitio vel descriptio propria alicujus, non sic per superius, quia pluribus convenit; unde in forma, est consequens ab inferiori ad superius cum distributione.

...atus est ...i habet ...uidquid vult, ...plicatur, ...le quo quæst. ...eced. ad ...rimum.

11. Ad 3. (o) Ad tertium, nego majorem, quia multa possunt esse distinctiva in aliquo ab alio, nec tamen quodlibet eorum est de essentia ejus inquantum distinctum est, sed solum illud, quod primo et essentialiter distinguit; et si hîc intelligas per hoc quod dicitur per se, in majori, scilicet essentialiter, et per se primo modo, concedo majorem, et minor est falsa, quia per solum actum voluntatis, hoc modo per se, distinguitur beatus a non beato, de quo amplius dicetur *in quæstione sequenti de fruitione.*

...atus per ...isionem ...n distinguitur per ... primo, ...a non beato.

Argumentum in oppositum potest concedi, intelligendo de beatitudine simpliciter ipsius naturæ, et de operatione quacumque simpliciter beatifica, scilicet utroque modo immediationis, attingente immediate objectum; et hoc apparet probabile, cum ponentes beatitudinem esse in utraque operatione, vel ambabus, dicunt alteram earum per se ad alteram ordinari, et per consequens, nec utraque, nec ambæ sunt una perfectio ultima simpliciter ipsius naturæ, quamvis unica earum sit simpliciter ultima perfectio potentiæ.

Ad ...ationem ad ...positum n. 2. ...ichard. ...rt. 1. ...æst. 6.

COMMENTARIUS.

(i) *Ad argumenta pro prima opinione. Ad primum*, etc. Primum fuit, quod beatitudo consistat in perfecta unione naturæ beatificabilis ad Deum; sed hæc includit unionem secundum omnem potentiam, qua attingitur Deus immediate; ergo operationem intellectus et voluntatis. Respondetur distinguendo minorem quoad beatitudinem extensivam conceditur, quoad intensivam negatur. Vel aliter de unione immediata primo modo sumpta, quatenus excludit medium ex parte objecti et operationis, seu attingentiæ conceditur, de immediatione secundum perfectum modum attingibilis, ut ultimi perfectivi, per quod bene est naturæ ultimate, negatur; hoc autem modo non attingitur nisi per unicam potentiam et operationem.

17. Ad primum pro prima opinione.

Responsio.

(k) *Ad secundum*, etc. Hoc fuit per eamdem virtutem, qua movetur natura in terminum, per eamdem quiescit in termino; sed per intellectum et voluntatem sic movetur natura intellectualis; ergo per utramque quiescit; sed perfecta quies est beatitudo, ergo, etc. Respondet primo, quod solius appetitus est proprie moveri, non intellectus; et sic illius erit proprie quiescere in fine, quia illius est velle finem, et tendentia intellectus tantum æquivoce dicitur motus in finem. Respondet secundo, licet utraque potentia tendat in Deum, ut objectum, tamen altera, quæ est perfectior, tendit perfectius et principaliter, altera vero non ita, licet tendentia utraque sit immediata, altera erit secundum *quid*, ut comparatur ad alteram. Responderi potest quod beatur utraque extensive, et natura etiam secundum eamdem sic beatur, tamen intensive per

18. Ad secundum.

Responsio. Moveri convenit appetitui, non intellectui.

2. Responsio.

perfectionem beatur, ad quam perfectior est inclinatio, et perfectius attingitur finis, ut finis ultimate perficiens.

Ad 3. (l) *Ad tertium dico*, etc. Tertium fuit quando ad perfectionem alicujus in actu primo requiruntur plura, etiam requiri ad perfectionem actus secundi, sed ita se habet intellectus et voluntas quoad actum primum respectu naturæ; ergo earum etiam operationes quoad actum secundum.

Responsio. Respondet quantum ad beatitudinem et quietationem extensivam veram esse majorem, quoad intensivam, falsam; quando plura spectant ad actum primum, quæ dicunt ordinem ad secundum, sic

Quies est in actu perfectissimo. plures sunt quietationes naturæ extensive, tamen in illius potentiæ actu quæ perfectissima est, erit ejus quietatio intensiva quoad operationem, et actum secundum ejus.

Ad alia quæ objiciunt moderni, communiter rejicitur illa censura, quia definitio

Rejicitur censura. Benedicti XII. ad præsentem quæstionem non pertinet; damnat enim, qui dicebat animas purgatas non videre Deum clare, neque eo frui, sed habere quoddam genus beatitudinis imperfecte. Contrarium definit Benedictus, nempe eos vere frui Deo, et habere ejus visionem, et non imperfecte, ut alii dicebant beari, sed beatitudine consummata, et naturaliter perfecta tam intensive quam extensive; sic etiam intelligitur Clementina, *Ad nostrum*, et Catechismus Pii V. loquens de beatitudine solida, id est, integra et completa. Eodem modo tam Scriptura quam Patres intelligunt cum promiscue nunc loquuntur de operatione unius potentiæ, nunc alterius, attribuendo ipsi beatitudinem, non quod utraque sit beatitudo, ut sumitur pro ultimo complemento, per quod bene est naturæ, sed quod utraque per se requiratur, et extensiva beatitudo in illis consistit; aliquando enim beatitudo explicatur a Scriptura et Patribus per gaudium, et alia quæ consequuntur beatitudinem, quamvis non in his consistit beatitudo formalis intensiva aut extensiva, quæ consistit in attingentia objecti per operationem vitalem. Objiciuntur præterea rationes in favorem prædictæ sententiæ, sed jam ex dictis habent solutionem, quia tantum probant beatitudinem extensivam consistere in pluribus operationibus, quod verum est, quatenus vero sumitur strictius beatitudo pro ultimo complemento naturæ, consistit in unica tantum operatione. Quod vero *supra* adjecimus de his perfectionibus, nempe intellectus et voluntatis suarumque operationum, ut sunt perfectiones simpliciter, et diversi ordinis, et incomparabiles secundum excessum perfectionis, responderi potest, quod aliud est secundum utramque perfici naturam in diverso genere, et aliud est perfici eamdem in determinata ratione beatitudinis, quia beatitudo essentialis intensiva naturæ, est illa qua conjungitur finis, qua beatificativus est præcise et ultimo quietans appetitum naturæ, ut respicit finem; hæc autem in una operatione consistit, in eaque sola, quæ est potentiæ respicientis finem, qua finis, et non tantum qua objectum. Quænam autem sit illa, dicetur *in quæstione sequenti*. Rationem pro secunda opinione concedit Doctor cum limitatione, quæ sæpius expressa est, et habetur in textu.

(m) *Ad argumenta principalia. Ad* 19.
primum, etc. Primum fuit ex Augustino Ad arg. principalia.
lib. 13. de Trin. c. 5. *Beatus est qui ha-* Ad primum.
bet quidquid vult, et nihil mali vult, etc. Sed non solum recte vult unam operationem, sed plures, ut visionem et fruitionem; ergo in his duabus saltem consistit beatitudo essentialis. Respondet quod illud *quidquid vult*, etc. non distribuat pro Responsio.
omni appetibili divisive, sed sumi pro ali-

quo bono eminentissimo et supremo, quod includit omnia unitive et sine imperfectione; sic ergo habendo objectum beatificum, quicumque sit ille actus, per quem sic habetur, *habet quidquid vult.* Ex quo patet ad majorem, minor transeat, et negatur consequentia, quia est processus a non distributo ad distributum.

Ad secundum. (n) *Ad aliud,* etc. Hoc fuit secundum ex eadem auctoritate, quia si per unam operationem *habet quidquid vult,* sit illa operatio voluntatis, et sequitur quod descriptio Augustini æquivaleat huic: *Beatus est qui vult quidquid vult, quia habere est velle;* sed viator sic etiam *habet quidquid vult,* ergo erit beatus. Eadem forma urgeri potest de actu intellectus. Respondetur quod *habere* ibi sumitur pro actu volendi, non quocumque, sed perfectissimo sequente visionem objecti beatifici, et negatur consequentia illa; *ergo quicumque habet quidquid vult, est beatus,* quia committit fallaciam consequentis.

Responsio.

Ad 3. (o) *Ad tertium,* etc. Tertium fuit, beatitudo consistit in eo, per quod distinguitur per se beatus a non beato, sed per alterutrum actus aut voluntatis, aut intellectus, sic distinguitur; ergo in utroque consistit beatitudo. Respondetur negando minorem, quia multa possunt distinguere unum ab alio, v. g. proprietates, et quæ consequuntur, quæ tamen non spectant ad essentiam constituti. Si autem particula *per se,* intelligitur in primo modo dicendi per se, erit vera, et minor est falsa.

Responsio. Argumentum in oppositum solvitur. Respondet præterea Doctor ad argumentum in oppositum, quod est pro sententia affirmativa; quæ responsio est clara ex littera, et videtur admittere eam, quæ statuit beatitudinem in operatione duarum potentiarum esse probabilem; quod etiam plures tenent, et certe videtur satis fundata. Adnotandum autem est quod hîc dicit quod una operatio non ordinetur ad alteram, et sic nequeat in una sola statui ultima perfectio naturæ, licet in ea possit esse ultima perfectio potentiæ, tenendo hanc sententiam; itaque non recte aliqui sequentes eamdem sententiam dicunt unam operationem esse altera perfectiorem.

20. Rejicitur sententia quorumdam. Ex dictis hactenus sequitur non recte quosdam statuere beatitudinem supponere collective pro omnibus, quæ spectant ad perfectionem illius status, sive quoad animam, sive quoad corpus, quia in omni statu quædam sunt essentialia et substantialia status; quædam vero perfectiones accidentales ex his redundantes. Beatitudo vero supponit pro acquisitione ultimi finis, et non pro aliis, quæ ad beatitudinem seu prædictam acquisitionem sequuntur, ideoque in definitione illa Benedicti XII. definiuntur animæ habere beatitudinem, licet non habeant omnia, quæ ad statum beatitudinis, quam habituræ sunt in corpore. Paludanus distinguit duplicem beatitudinem, aliam speculativam, aliam practicam seu activam; sed neque hæc distinctio facit ad propositum beatitudinis, nam esse practicum aut speculativum sunt differentiæ communes, quarum usus ad præsentem materiam est extraneus, quamvis verum sit visionem illam esse practicam et fruitionem, sicut et omnis actus voluntatis est praxis, modo fruitio dicatur libere elici. Sed quæstio hæc de speculativa et practica est alterius loci, quam fuse explicat Doctor *in Prologo Sententiarum lib.* 1. *quæst.* 4.

QUÆSTIO IV.

Utrum beatitudo per se consistat in actu intellectus vel voluntatis?

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 4. *et* 8. *et hîc q.* 1. *art.* 2. Richard. *art.* 1. *quæst.* 7. Durand.

quæst. 4. Sotus *quæst.* 1. *art.* 3. Gabr. *quæst.* 2. *art.* 2. Major *quæst.* 5. Vasquez 1. 2. *disp.* 11. *cap.* 3. 4. *Vide in* § Nulla potestas est.

1. Arg. 1. Utrum (a) beatitudo per se consistat in actu intellectus vel voluntatis? Quod intellectus, probo, Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant,* etc.

Arg. 2. Præterea, Augustinus 1. de Trinit. cap. penult. *visio est tota merces.*

Arg. 3. cap. 10. Præterea 10. *Ethic.* ex intentione probat quod felicitas substantiarum separatarum consistat in speculatione, et ex hoc concludit quod nostra felicitas est in speculatione, quia magis similes illis propter hoc efficimur.

Arg. 4. cap. 10. Præterea 1. Ethic. *Beatitudo est bonum sufficiens;* sed hujusmodi est visio secundum illud Philippi, Joan. 14. *Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.*

Ratio opposit. Oppositum 1. de Trinit. cap. 13. *solo illo illustrari perfruique sufficiet.* Præterea, ibidem cap. 5. *Beatus est qui habet quidquid vult;* ergo in operatione maxime volita, maxime consistit beatitudo; voluntas magis vult operationem suam quam operationem intellectus, quia est perfectio propria, et unumquodque magis appetit perfectionem propriam quam illam, quæ est per se alterius, licet aliquo modo sit sua.

Præterea, Augustinus 1. de doctrina Christiana cap. 6. *Summa merces est, ut ipso perfruamur;* frui est actus voluntatis, quia est amore inhærere; summa merces nostra est beatitudo; ergo.

COMMENTARIUS.

(a) *Utrum beatitudo per se consistat,* etc. Hæc quæstio est satis controversa, et resolutio ejus dependet ex quæstione laterali sequenti. Fuse tractatur a modernis, et plerique eorum ponderatis rationibus hinc et inde, quæ ab extremis opinantibus deducuntur, eo tandem resolutionem convertunt, ut utramque partem sentiant probabilem; nam et Scriptura nunc unam, nunc alteram partem fovet, sic etiam Patres, ratio autem demonstrativa nulla est, quia hæret in principiis immediatis, quæ ex terminis non sunt nota, et ambiguam habent probationem, ideoque dum hinc affirmantur, et inde negantur a Doctoribus classicis, alia notior via non occurrit ad probationem. Eam breviter transigit Doctor *in hac quæstione,* quia fusior est in laterali, in qua radix difficultatis magis pendet; primo ergo præponit rationes pro utraque parte. Secundo adducit opinionem, quæ statuit beatitudinem essentialem in intellectu. Tertio eam impugnat, et solvit fundamentum ejus. Quarto inducit quæstionem lateralem, a cujus solutione dependet. Quinto principalis tandem respondet ad argumenta principalia hujus quæstionis, cujus major difficutas consistit in confusione ex variis modis dicendi; nos sequemur ordinem litteræ. 1. Incertitudo quæstionis. Ordo quæstionis, et divisio.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thom. hîc quæst. 1. art. 1. quæstiuncula 2. et 1. 2. quæst. 3. art. 4. et 8. ubi Cajet. Conrad. Sotus, Durand. et Vasq. beatitudinem consistere formaliter et essentialiter in visione; et adducitur fundamentum D. Thom. ex dist. art. 4.

(b) In ista quæstione omnes tenentes beatitudinem consistere in 2. Beatitudo consistit in

eratione rtis intellectivæ. operatione, concorditer tenent quod non consistit nisi in operatione aliqua partis intellectivæ, ut distinguitur contra partem sensitivam, quia sola potentia immaterialis potest per operationem suam attingere perfectum bonum, in quo solo, ut in objecto, est beatitudo; sed in cujus illarum potentiarum operatione sola consistat, si consistit in unica, vel in qua principalius, si consistit in ambabus, opiniones sunt.

Thom. art. 1. q. 1. (c) Una ponit quod in actu intellectus principaliter et essentialiter, et in actu voluntatis, sicut in quadam perfectione extrinseca superveniente visioni, in qua est substantia beatitudinis. Ratio ad hoc est talis : Beatitudo vel est finis ultimus extra, quem res per operationem suam pertingit, aut finis ultimus intra, et ille est operatio illa sola, quæ fini exteriori primo conjungit; actus voluntatis neutro modo est finis ultimus; ergo nec beatitudo sic vel sic consistit in voluntate, ut actus ejus, licet sit in ipsa ut objectum, quia ratio boni est objectum voluntatis, et beatitudo, ut est finis ultimus, maxime habet rationem boni.

Minor probatur quoad primam ejus partem; tum quia objectum voluntatis est finis; ergo omne *velle* est quoddam ordinari ad finem; tum quia *velle* non potest esse primum volitum, præsupponit enim aliud a *velle* prius esse volitum, quia actus reflexus præsupponit actum rectum terminatum ad aliud ab actu illius potentiæ, alioquin esset processus in infinitum. Simile huic apparet in intellectu, quia *intelligere* non est primum intellectum, sed aliquid aliud ab *intelligere* est prius, quod est objectum actus intelligendi recti.

Secunda pars minoris probatur, 3. quia operatio per se conjungens fini exteriori est, per quam fit primo assecutio finis exterioris; actus voluntatis non est talis, quia voluntatis est unus actus ante assecutionem finis, scilicet desiderium, quod est ut quidam motus ad non habitum; alius ejus actus est quædam quietatio in fine. Patet quod per primum actum non assequitur primo finem, quia caret illo quando habet illum actum; nec per secundum, probatur, quia ille sequitur assecutionem; voluntas enim non quietatur modo aliter in re in quam prius tendebat, nisi quia ipsa alio modo se habet ad illam rem nunc quam prius, vel e converso. Quod ergo facit voluntatem sic se habere ad finem, ut quietetur in ipso, in quem prius intendebat, in illo vel per illud, est ultima assecutio finis; talis est actus visionis, quia per illam fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum (cum cognitum sit in cognoscente) per quem contactum sic se habet objectum ad voluntatem, ut ipsa possit nunc quietari in eo quod prius non potuit. Istud confirmatur per exemplum in appetitu sensitivo, quia si sensibile est finis extra, sensatio est finis intra, quia per illam primo habetur sensibile, sic ut in eo possit appetitus sensitivus quietari. Ap- Suadetur exemplis beatitudinem esse in visione.

paret etiam in alio exemplo, quia si pecunia est finis extra, possessio pecuniæ est finis intra, quam sequitur quietatio voluntatis in pecunia dilecta.

COMMENTARIUS.

2. Suppositio communis. (b) *In ista quæstione,* etc. Supponit commune placitum omnium, qui docent beatudinem, consistere in aliqua operatione, ut non in actu primo, aut aliquo pertinente ad actum primum, illud autem est, beatitudinem constituendam esse in aliqua operatione partis intellectualis ut distinguitur in homine a sensitiva, quæ nequit attingere objectum beatificum quidquid falso existimant aliqui contrarium per potentiam absolutam posse contingere. In parte intellectiva sunt intel- Status controversiæ. lectus et voluntas. Controversia autem inter Doctores est, an in utriusque operatione simul consistat beatitudo (de qua actum est in quæstione præcedenti, et eam sequuntur plures ex nostra Schola, tanquam propriam Doctoris, ex iis quæ dicit de beatitudine extensiva) : An vero consistat determinate in solo actu intellectus ? an solius voluntatis ?

3. Sententia D. Thom. (c) *Una ponit quod in actu intellectus principaliter*, etc. Hæc sententia D. Thomæ est 1. 2. *q.* 3. *art.* 4. *et* 8. *in prima part. quæst.* 26. *art.* 2. *in* 4. *sent. d.* 49. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæstiunc.* 2. 3. *contra Gentes cap.* 26. *et sequenti, et quodl.* 8. *art.* 19. quam ubique constanter tenet; quem sequuntur ejus discipuli, Capreolus *in* 1. *d.* 1. *art.* 1. *et in hac dist. quæst.* 2. ubi Sotus *quæst.* 1. *art.* 3. reliqui Commentatores ejus in summa, Vasquez 1. 2. *disp.* 2. Eam ut probabilem defendit late Ægidius Lusitanus *tom.* 1. *de beatitudine lib.* 4. *q.* 8. et Suarez 1. 2. *disp.* 7. et reliqui, qui tenent beatitudinem essentialem consistere in utroque actu, favent utrique parti. Probatur hæc sententia, Fundamentum. quia beatitudo vel est finis ultimus ad extra, qui attingitur per operationem et potentiam, vel est finis ultimus ad intra, et illa est sola operatio, quæ conjungit cum fine ad extra. Sed actus voluntatis neutro modo est finis ultimus ergo nec beatitudo sic vel sic consistit in actu voluntatis, ut actus est ejus, licet in ipsa sit ut objectum, quia ratio boni est objectum voluntatis, et beatitudo, ut est finis ultimus maxime habet rationem boni.

Minor habet duas partes, quarum prima removet a voluntate finem ultimum ad extra, et probatur, quia voluntatis objectum est finis; ergo omne *velle* est quoddam ordinari ad finem, quia *velle* non est primum volitum, quia supponit aliud prius volitum directe, antequam ipsum *velle* sic volitum reflexe, alias daretur processus in infinitum, et idem dicendum de actibus intellectus.

Altera pars minoris removet a voluntate finem ultimum ad intra, qui consistit in ipsa operatione attingente finem ad extra, et probatur, quia operatio per se conjungens fini exteriori est, per quam primo fit assecutio finis exterioris. Sed actus voluntatis non est talis, quia actus desiderii in voluntate præsupponitur ad finis assecutionem, estque antequam sit assecutio, quia est finis absentis, et motus in finem non habitum; alius actus voluntatis, per quem quietatur in fine, sequitur assecutionem finis, voluntas enim non quietatur modo in re aliter quam alias, nisi quia nunc aliter se habet ad rem quam alias. Quod ergo sic facit voluntatem se habere ad finem, ut quietetur in ipso per illud, est assecutio finis, ille autem est actus visionis, quia per illam fit quasi quidam contractus Dei ad intellectum (cum co-

gnitum sit in cognoscente) per quem se habet objectum ad voluntatem, ut possit nunc quietari in eo, quod ante non potuit. Patet exemplo, quia si sensibile est finis ad extra sensus, finis ad intra erit sensatio, qua posita quietatur appetitus. Item, si pecunia est finis ad extra, possessio pecuniæ erit finis ad intra, in qua quietari potest voluntas, etc.

4. umma ationis emissæ. Summa hujus rationis est in eo quod acquisitio finis ad extra sit beatitudo, et finis ad intra, seu formalis, quod illa aquisitio sit per intellectum, et non per voluntatem, quæ supponit acquisitum, quamvis operatio sequens voluntatis pertineat ad substantiam beatitudinis, non vero ad essentiam, quæ completur in acquisitione finis. Hæc est primaria ratio hujus sententiæ, et principium. Aliud est principium, quod est de perfectione intellectus, et actus ejus, ut excedit voluntatem et actus ejus; ergo in intellectu debet constitui perfectissima operatio, quæ est beatitudo. Ad hæc ad duo principia reducitur totus discursus aliorum.

ud fundamentum ex fectione ellectus super untate.

5. rtium damentum ex ripturа, et tribus. Tertium fundamentum est auctoritas Scripturæ et Patrum, qui videntur statuere beatitudinem in visione; ex oppositis horum procedit altera pars tribuens voluntati beatitudinem formalem, et sic hæret, ut *supra* dixi, tota difficultas quæstionis in his principiis, videlicet in cujus potentiæ actu sit acquisitio formalis finis. Huic accedit quis actus est perfectissimus, quæ difficultas intantum facit ad præsentem, inquantum admittitur consistere in perfectissimo actu acquisitionem finis, et beatitudinem formalem, quo negato, nihil spectat ad præsens, nisi probetur. Tandem quid declarat Scriptura et Patres de hac acquisitione, et in cujus potentiæ actu consistat, hæc omnia discutientur in sequentibus.

SCHOLIUM.

Refutat dictam sententiam D. Thomæ tribus rationibus, et destruit fundamentum ejus, solvendo singulas probationes in eo adductas, et ostendendo amorem esse assecutionem summi boni.

(d) Contra istud: Finis extra est simpliciter optimum, et summe volendum; ergo inter ea quæ sunt ad ipsum, quod est sibi immediatius, est magis volendum; sed *velle* est sibi immediatius, quia immediate tendit in ipsum, ut in finem ultimum, cum finis ultimus, ut hujusmodi, sit proprium objectum ipsius *velle*. Probo majorem: Illud est magis volendum voluntate libera, quod appetitui naturali naturaliter est magis appetendum; hujusmodi est quod propinquius est ultimo, quod simpliciter maxime appetitur naturaliter. 4. Velle est immediatius ultimo fine, quam intelligere.

Præterea, voluntas potest velle suum actum, sicut intellectus intelligit suum actum; aut ergo vult suum *velle* propter *intelligere*, aut e converso, aut neutrum propter alterum, et loquor de *velle* ordinato; non primum, quia secundum Anselmum *lib.* 2. *Cur Deus homo*, cap. 1. *Ordo perversus esset velle amare, ut intelligeret;* nec tertium, quia in ordinatis per se ad eumdem finem, est etiam aliquis ordo inter se, tanquam ad finem sub fine; ergo secundum, et hoc vult Anselmus ubi prius. Velle non est propter intelligere, sed e converso.

Præterea, si beatitudo extra sit simpliciter summe volenda, ergo illud maxime est beatitudo intra, quod inter intrinseca est summe

volendum; hujusmodi est aliquod *velle;* plus enim appetit voluntas perfectionem sui in fine ultimo, quam perfectionem intellectus, et hoc recte loquendo de *appetere* libero, sicut naturaliter plus appetit appetitu naturali.

5. Rejicit rationes et probationes D. Thom. adductas n. 2. et 3.

(e) Ad rationem ergo concedo primam partem minoris, et primam partem conclusionis, quod scilicet actus voluntatis non est finis omnino ultimus, seu extra; sed nec sic actus intellectus secundum eos, tamen magis appropinquat ad simpliciter ultimum actus voluntatis, sicut deducit prima ratio de attingentia finis et proprii objecti per illum actum, et tertia de majori volibilitate istius actus, et secunda de ratione finis in isto actu respectu actus intellectus.

(f) Nec probationes ad primam partem plus probant, dato quod concludunt, nam actus voluntatis sic est ordinari, vel ordinabilis ad finem simpliciter, quod est immediatum sibi in ordine eorum, quæ sunt ad finem; actus intellectus sic non est ordinari, est tamen ordinabilis, et mediate, et ideo minus participans rationem finis.

Volitio non est primum volitum.

Secunda probatio ostendit aliquid esse prius volitum ipsa volitione, et concedo, quia objectum extra; sed illud non est intellectio, saltem loquendo de prius volito secundum perfectionem, quidquid sit de prioritate secundum generationem; illa enim prioritas non concludit aliquid ad propositum, scilicet prius volitum magis esse finem.

(g) Secundam partem minoris nego. Ad probationem, concedo quod per actum desiderii, qui est absentis, non est assecutio finis, sed per alium actum, scilicet qui est amor rei præsentis, est assecutio primo, loquendo de primitate perfectionis, licet per actum intellectus sit aliqualis assecutio prior prioritate generationis. Nunc autem secundum Philosophum 9. Metaphys. *Posteriora generatione sunt priora perfectione;* quod verum est de priori, quod est simpliciter immediatius ultimo, quod ultimum est simpliciter perfectum; ita est hîc.

Per amorem beatus assequitur finem ultimum. Text. 15.

6. 10. Ethic. c. 4. Vide Richard. dist. præsent. art. 1. q. 6. Voluntas elicit amorem circa objectum præsens.

(h) Cum probatur propositum de secundo actu, quia illa est quietatio in fine, et per consequens posterior assecutione finis, dico quod quietatio potest intelligi, vel pro delectatione proprie dicta, quæ est perfectio superveniens operationi, sicut pulchritudo juveni; et ita intelligunt aliqui rationem istam, quasi opinio ista ponat voluntatem respectu objecti præsentis non habere nisi delectationem consequentem visionem intellectus. Et si sic accipiatur quietatio pro delectatione, concedo quod ipsa sequitur assecutionem finis, non solum primam generatione, sed perfectione, quia sequitur actum amandi vel fruendi fine viso, qui est vere actus elicitus voluntatis. Falsum est autem quod voluntas circa objectum amabile præsens non eliciat actum aliquem, sed tantum habeat delectationem passionem; dicit enim Augustinus 9. de Trin. cap. ult. *Appetitus inhiantis fit amor fruentis.* Ille autem appetitus, sive desiderium non est tantum passio, tum quia

p. 5. *passionibus non meremur, nec laudamur, nec vituperamur*, 2. Ethicorum; in sanctis autem desideriis consistit maxima pars meriti et laudabilitatis justorum in via; tum quia objecto eodem præsentato quandoque voluntas elicit desiderium intensius, quandoque remissius, secundum quod ex majori conatu, et ex minori elicit.

7. uæst. a post situm.

Rationabile etiam est quod si in desiderando voluntas elicit actum, sicut dictum est *supra lib.* 2. *dist.* 25. ad quod est auctoritas Augustini *de Civit.* 12. *cap.* 6. de duobus similiter affectis; et Anselmi 4. *de Concep. Virg.* quod etiam circa finem præsentem eliciat actum, quia sic agnoscendo movet se in non habitum, rationabile est quod agnoscendo quietet se in illo præsente. Si ergo alio modo accipiatur quietatio pro actu elicito a voluntate quietativo, qui scilicet immediate conjungit fini ultimo, ut in ipso est quies ultima, concedo, quod illa quietatio est secundus actus voluntatis; sed nego quod consequatur primam assecutionem finis, primam, inquam, primitate perfectionis, imo est sic prima assecutio, sequitur tamen aliquam assecutionem, hoc est, præsentiam ipsius objecti fruibilis, quæ præsentia est per actum intellectus. Loquendo autem de sic objecti prima assecutione, scilicet de prima præsentia objecti, ut voluntas se possit quietare in illo per actum suum, nego illam operationem esse finem ultimum intra, per quam est prima assecutio finis extra, quia operatio sic prima assecutiva non conjungit immediate fini extra, excludendo omnem mediationem alterius propinquioris illi fini.

mor atus ion uitur ecutio- iem s, sed ipsa ecutio. io est ecutio mmi oni ualis, eu ndum id.

(k) Si contra hoc adducatur illa probatio, quia voluntas nunc potest quietari, prius non; ergo aliter se habet ad finem, vel e converso nunc quam prius. Respondeo, consequentia non valet, sed sufficit quod aliqua potentia prior in operando ipsa voluntate aliter se habeat ad objectum, cujus scilicet alteritate posita, voluntas potest in actum, in quem prius non potuit, non alteratione sui, sed illius prævii in agendo. 8.

(l) Breviter ergo prima pars deductionis non est contra aliquam opinionem, quia nulla ponit actum voluntatis creatæ esse Deum, nec secunda pars de primo actu voluntatis, scilicet de desiderio, est alicui dubia. Restat ergo vis in hoc, si aliquis actus voluntatis alius a desiderio possit esse prima consecutio finis ultimi, et probatio ibi adducta de quietatione fallit secundum æquivocationem. Si enim accipiatur quietatio pro delectatione consequente operationem perfectam, concedo quod illam quietationem præcedit perfecta consecutio finis; si autem accipiatur quietatio pro actu quietativo in fine, dico quod actus amandi, qui naturaliter præcedit delectationem, quietat illo modo, quia potentia operativa non quietatur in objecto, nisi per operationem perfectam, per quam attingit objectum; et tunc illa propositio, *quietationem in objecto præcedit assecutio objecti prima*, id est, perfecta, falsa est, habens tamen apparentiam veritatis ex comparatione ad motum, quo mobile as-

Assecutio objecti non præcedit quietationem in eo per operationem.

sequitur terminum, et ad quietem in illo termino, siquidem motus ad terminum præcedit quietem in termino.

Sed hæc comparatio ad propositum non valet, quia eadem operatio hìc est assecutiva perfecte, et quietativa, quia quietatio est in perfecta assecutione objecti, et universaliter tales similitudines ex motibus, applicando ad operationes, non valent ; sed oportet relinquere quidquid imperfectionis est in motu, sicut est hæc distinctio ejus a quiete, et per oppositum in operatione sunt ista unitive, assecutio objecti quasi per motum, vel magis tendentia in ipsum, et quietatio in objecto, siquidem tendentia talis in ipsum quietat in ipso.

Et si negetur omnis operatio voluntatis circa objectum præsens alia a delectatione, hoc est irrationabile, quia si voluntas est operativa circa objectum absens, imperfecte tamen cognitum, quia obscure, multo perfectius poterit operari circa objectum perfecte præsens, quia visum.

9. Si arguitur, voluntas potest nunc quietari in objecto, prius non ; ergo aliter se habet ad objectum volibile nunc quam prius. Respondeo, consequentia non valet, sed sufficit quod aliqua potentia alia prior in operando aliter se habeat ad objectum quam prius ; nec mirum, quia potentia quæ in operando requirit aliam operantem, non est omnino in potentia propinqua ad operandum, nisi illa alia operante.

Si arguitur, saltem per illud novum voluntas nunc potest quietari, tunc non potuit, et hoc non nisi quia est assecutio finis, et prior quam ipsa quietatio voluntatis; patet ergo quod in illo alio actu est prima assecutio finis. Respondeo, verum est prima primitate generationis, non primitate perfectionis; beatitudo autem est assecutio prima primitate perfectionis. Et si omnino ante quamcumque quietationem potentiæ, arguas habitionem vel assecutionem finis præcedere, quia scilicet potentia nunc potest operari, prius non potuit, quod non est sine aliqua mutatione, quæ non est nisi ad habitionem objecti, sequitur quod in nulla operatione etiam intellectus possit esse prima assecutio objecti, et ita nec beatitudo ; et tunc illa ratio vadit ad illam opinionem, quod beatitudo non est in operatione, sed in aliqua habitione objecti præcedente omnem operationem, de qua dictum est *in* 1. *quæst.*

COMMENTARIUS.

(d) *Contra istud,* etc. Hìc impugnat Doctor priorem sententiam, et solvit ejus fundamentum desumptum ex acquisitione formali finis, sicut in quæstione laterali impugnat alterum fundamentum, ex quo asseritur perfectio intellectus super voluntate ; in neutra autem statuit conclusionem expressam, quia difficultas in toto non est terminata in utraque quæstione ; restat enim declarandum in quo actu voluntatis consistat beatitudo, quod resolvit quæstione sequenti, quæ in ordine est quinta ; hìc autem deducitur ex impugnatione oppositæ sententiæ stantis pro 6. Progressu Doctoris

Assertio Doctoris.

intellectu et solutione sui fundamenti; hæc tantum conclusio *nempe in voluntate primario consistere beatitudinem formalem,* etc. cujus assertores hîc subjiciam antequam ulterius progrediar, et sensus est Doctoris de formali intensiva, non de formali extensiva, de qua in superiori quæstione agitur. Conclusionem hanc imprimis tenent (quantum ad comparationem inter actus ut perfectior amor, et perfectior voluntas quam intellectus) quotquot in ea sunt opinione, ut præferenda sit voluntas et amor, salvando namque illud principium utriusque Scholæ satis vulgare et receptum, nempe quod beatitudo sit præstantissima operatio, ita erit illius potentiæ principaliter acquisitio finis, cujus est præstantissimus actus, amorem autem, et voluntatem excedere docent non contemnendi Theologi tam antiqui quam moderni. Hugo de S. Victore, *super caput* 7. est Dionysii *de cœlesti Hierarchia,* Alens. 3. *p. q.* 12. *mem.* 2. *art.* 3. *quæst.* 80. *m.* 1. *ad* 5. *et* 4. *p. q.* 92. *m.* 1. *art.* 4. Alberti Magni *in* 1. *dist.* 2. *art.* 14. Ægidii *quodl.* 3. *quæst. ultima ad primum,* Richardi *in hac dist. art.* 1. *quæst.* 6. Henrici *quodl.* 1. *quæst.* 14. Occhami *in* 1. *dist.* 1. *quæst.* 2. Majoris *in hac dist. quæst.* 5. ita supplementum Gabrielis *quæst.* 2. *art.* 1. *notab.* 2. *art.* 3. *conclusione* 4. Bassolis *ibidem quæst.* 3. *art.* 1. et plures alii.

Acquisitio finis est in actu perfectissimo.

Assertores secundæ sententiæ.

Item, quotquot statuunt beatitudinem in actu utriusque potentiæ docent acquisitionem finis, non fieri per solum intellectum, sed etiam per voluntatem. Hos magna ex parte citavimus in quæstione præcedenti; quantum ergo ad auctoritatem Doctorum, non est infirmior hæc sententia, nam quod affirmant alii juxta oppositam sententiam de intellectu, idem etiam nos affirmamus de voluntate, quantum ad primariam rationem beatitudinis, et intensam, licet admittamus in intellectu beatitudinem extensivam prout alii docent fruitionem, aut actum voluntatis spectare ad substantiam beatitudinis. Supposito ergo communiter recepto principio, quod beatitudo consistat in perfectissima operatione hominis, et perfectior sit tam voluntas quam ejus actus ex mente Doctorum, quos citavimus, sequitur acquisitionem finis consistere in actu voluntatis principaliter. Sequitur præterea acquisitionem non esse solius intellectus, ex altera frequenti, qua docent alii beatitudinem essentialem non esse unius tantum potentiæ, nec consistere in uno actu, sed in pluribus, prosequamur deinceps discursum Doctoris.

7. 1. Ratio.

Probat ergo primo non consistere acquisitionem finis in solo actu intellectus, sed principalius convenire voluntati; finis extra est simpliciter, et summe omnium volendum; ergo inter ea quæ sunt ad ipsum, quod sibi est immediatius est magis volendum; sed *velle* est sibi immediatius, quia immediate tendit in ipsum ut in finem ultimum, cum finis ultimus, ut hujusmodi, sit proprium objectum ipsius *velle*. Probatur major, illud est magis volendum voluntate libera, quod appetitui naturaliter est magis appetendum; hujusmodi est, quod est propinquius objecto, quod simpliciter maxime appetitur naturaliter.

Assecutio finis non est actus intellectus.

Actus voluntatis immediatior fini.

Responsio Cajetani et Vasquez.

Dices cum Cajetano et Vasquez beatitudinem objectivam integrari ex visione et objecto, cujus visio est assecutio, quæ ita attingit objectum ut cum ipso faciat unum objectum, quod sit beatitudo integra objectiva adæquate beans. Negatur itaque minor, quia voluntas non attingit objectum immediate, sed jam acquisitum per visionem, ita ut ipsa visio integret objectum beatificum voluntatis, quæ dele-

etatur de Deo ut possesso per visionem, et visio sit objectum *quo,* Deus autem objectum *quod,* idque non per accidens, sed per se, quasi voluntas nequeat ferri in Deum nisi mediante visione, ut objecto *quo.*

Impugnatio.

Contra, et hæc solutio falsa est, et contra ipsos respondentes, nam et Cajetanus 2. 2. *quæst.* 17. *art.* 5. docet visionem habere rationem solius conditionis ad actum amoris, amicitiæ et concupiscentiæ in patria, et non objecti. Vasquez licet priori solutioni adhæreat *cap.* 6. tamen contrarium docet contra Cajetanum *cap.* 9. *illius disp.* 11. nempe visionem habere meram rationem conditionis, et non objecti. Probatur falsitas solutionis sub nulla ratione potest intellectus attingere Deum immediate per modum objecti immediati, quin voluntas illum attingere potest immediatione objecti, id est, non sub alia ratione formali, ut *qua* præter solam divinam bonitatem in reipsa, et propter se volibilem; ergo non fertur in Deum sub sola ratione formali visionis, ut objecti formalis *quo.*

Voluntas immediate operatur circa Deum.

8. Antecedens probatur, quia sicut Deus ex se includit omnem rationem objecti intellectus tam motivi quam terminativi, ut est præsens ante visionem respective ad intellectum, sic etiam in ratione boni et finis includit præcise ratione sui, et ex se, secluso omni alio mediante quo, ut ratione formali attingeret Deum in se propter se, omnem rationem objecti formalis motivi et terminativi voluntatis. Quod autem motivi, probatur, quia infinitum bonum actualissimum potens movere tam objective quam effective voluntatem; ergo etiam terminativi, et probatur utrumque, quia visio ideo esset ratio formalis movens facultatem, qua est actus antecedens voluntatem et actum ejus, ita ut nunquam voluntas feratur in objectum suum, nisi mediante actu priori intellectus, ut objecto *quo,* quod est falsum, et contra principia, quia nunquam voluntas amaret honestatem, v. g. propter honestatem, aut obediret legi propter legem præcise, et qua est voluntas superioris obligans, et ita etiam de cæteris discurrendo, sed præcise amaret honestatem, qua cognita est ab intellectu, quia omnis actus intantum extenditur ad materiale objectum, inquantum participat rationem objecti formalis, et sub hac ratione præcise movente; quis autem dicit aliquod objectum in re extra esse honestum, aut commodum, aut bonum, quacumque bonitate, per solum actum intellectus cognoscentis tanquam constituentem præcise ipsum in ratione boni respective ad voluntatem. Deinde, voluntas nequit ferri in objectum suum formale, nisi cognita sit ratio formalis objecti moventis voluntatem; sed cognitio directa rei extra in ratione boni convenientis ex se sufficit ad actum voluntatis elicitum et eliciendum circa illud. Hæc autem cognitio neque seipsam directe aut reflexe repræsentat intellectui aut voluntati, tanquam objectum formale aut materiale cognitum, cum non sit suiipsius expressio, sed objecti extra moventis et terminantis ipsam sub propria formali ratione; ergo nequit esse objectum formale, quo voluntas velit objectum extra. Si dicatur quod visio non in ratione actus, sed in ratione attingentis objectum sit ratio formalis objectiva voluntatis, contra urgent eodem modo rationes præmissæ, quia si intelligatur de attingentia formali ex parte ipsius actus se tenente, quæ est ipsa expressio objecti, aut similitudo ejus, hæc non potest esse ratio movens, quia objectum non ideo est conveniens voluntati, tanquam quietans ipsam et ultimum perfectivum extrinsecum, quia videtur tanquam per visionem,

Deus ex se omne bonum.

Perfectum motivum voluntatis.

Voluntas amat bonum qua bonum, non qua intellectum.

Sufficit cognitio directa ad actum voluntatis.

Cognitio seipsam non repræsentat.

Bonum est conveniens voluntati non qua cognitum, sed qua bonum est.

ut rationem formalem haberet objectum esse bonum conveniens voluntati, et non propria bonitate, quia hoc non videtur esse secundum Scripturam et Patres, et veritatem fidei, quod Deus nequeat esse bonum voluntatis nostræ, ut elevatur ad finem supernaturalem, nisi ratione alicujus perfectionis creatæ per quam constitueretur bonum nostrum; nihil enim est bonum immediatum, et ex se respectu voluntatis, nisi per rationem præcisam et formalem per quam constituitur, et natum est proxime movere voluntatem; si ergo Deus tantum est bonum voluntatis per visionem, ut est forma creata, et expressio aut similitudo formalis condistincta ab objectio viso, ita ut ratio formalis ex parte objecti, quam attingit voluntas, sit sola visio, sequitur illud inconveniens. Accedit quod ipsa visio non sit sui visio in proprio genere, neque aliter nisi tantum, ut ipsa sibiipsi objicitur in Verbo per modum objecti secundarii; ergo voluntas, ut fertur in objectum visum primario, quod est Deus in se, non fertur in visionem, ut rationem formalem sui objecti, neque in visionem aliter fertur, nisi ut relucet in Verbo per modum objecti secundarii, ad quod extenditur voluntas ratione Deitatis tanquam primarii et formalis objecti, vel certe ut intellectus per alium actum reflectitur in ipsam visionem, ut cognoscit eam in proprio genere; ergo non apparet qua ratione visio esset objectum voluntatis, ut tendit in Deum ultimum finem; objectum, inquam, formale.

Nihil creatum est ratio movendi aut [te]rminandi [v]oluntatem ex [p]arte finis ultimi.

[Q]uomodo visio ipsam re[p]ræsentat.

[R]esponsio. Quod si dicatur voluntatem tendere in utrumque æque primo per eumdem actum qui dicitur fruitionis, aut quietationis ejus in fine ultimo, contra, hoc repugnat, ut idem æque primo tendat in creatum et increatum sub ratione propria utriusque, aut in ulla diversa formalia objecta primo, quarum quodlibet sub ratione propria moveat potentiam, sicut repugnat eumdem actum tendere in duos fines ultimos æque primo, et non subordinatos, nam quodlibet si movet sub ratione propria, sic non communicat alteri in sua ratione formali, nisi in hoc tantum quod in proposito visio per modum operationis sit ad Deum, ut objectum, sitque ejus similitudo intentionalis.

[I]mpugnatur.

Quod si dicas tertio, quod ista integratio objecti unius tam ex visione quam objecto viso respective ad voluntatem, ut objecti motivi ita contingat, ut Deus in se, et ex propria bonitate moveat voluntatem, visionem tantum movere inquantum afficit Deum, vel attingit per modum possessionis. Contra, si Deus per se movet voluntatem, datur intentum, quia sic visio non movet, ut est attingentia Dei, nisi inquantum Deus movet, quidquid propter aliud tanquam rationem formalem movet, illud non ex propria ratione movet, sed ratione alterius inquantum ipsum participat; ergo voluntas ex inclinatione sua ad Deum finem ultimum a Deo mota sub hac ratione præcise, non respicit visionem, nisi inquantum applicat finem, et inquantum est aliquid finis, et ex præciso motivo finis movens. Quod si dicas visionem movere voluntatem inquantum est possessio quædam finis; hoc nihil est, quia etiam voluntas nata est possidere perfectionem quamcumque suæ naturæ, et secundum omnem inclinationem ipsi convenientem, tendere in finem ultimum sub ratione finis propria, inquantum voluntas ad ipsum inclinatur, ut attingibile per ipsam immediate tanquam suum perfectivum proprium et extrinsecum. Ex quibus patet impugnatio dictæ responsionis ex omni modo imaginabili, quo voluntas posset ferri in visionem, ut objectum formale, vel alia quacumque ratione.

Responsio.

Impugnatio.

Secundo impugnatur amore amicitiæ,

9. Secunda improbatio dictæ responsionis.

qualis est fruitio, nequit amari Deus aliter quam propter se; ergo non ratione visionis tanquam objecti formalis, quæ potius cadit sub objecto commodi, quatenus est perfectio personæ per intellectum, vel certe sub affectu amicitiæ, qua quis aliquo modo ordinatur ad seipsum. Antecedens

Amor amicitiæ fertur in Deum immediate.

probatur, amor amicitiæ respicit bonum alterius qua ipsius proprium est bonum, et prælatum bono amantis, amor autem charitatis est respectu Dei, ut patet ex forma præcepti charitatis; et sicut in via est

Voluntas ex charitate respicit Deum propter se.

amor amicitiæ, sic tendens in Deum propter se super omnia diligibilem, ita a fortiori in patria sic tendit in Deum, cum ibi charitas non sit otiosa ut *supra* dictum est *quæstione præcedenti,* et loca Patrum et Scripturæ, quæ in favorem conclusionis adducuntur, intelligantur de hoc amore charitatis. Quod si loquamur etiam de voluntate, ut habet affectum commodi, etiam nullum commodum immediatius respicit quam objectum beatificum, in quo eminenter includitur omne bonum secundum affectionem tam amicitiæ quam commodi afficiens voluntatem, ideoque sicut charitas et spes habitualis in via perficiunt voluntatem in ordine ad Deum, illa secundum affectum et inclinationem amici-

Affectus amicitiæ, et commodi in voluntate respiciunt Deum immediate.

tiæ, hæc secundum inclinationem et affectum commodi, et respiciunt Deum immediate sub ratione propria, ita voluntas secundum utramque inclinationem respicit Deum sub ratione propria, quia objectum habitus nequit excedere objectum aut inclinationem potentiæ, cujus est habitus, qui in ordine ad operationem datur. Si ergo voluntas in via perficitur a Deo immediate sub utraque ratione, a fortiori

Sicut in via, ita et in patria. Actus fidei in via non integrat objectum voluntatis.

perficitur sub utraque ratione a Deo in patria, etiam omnis ejus appetitus completur et satiatur. Sed in via non integrat actus fidei divinæ rationem objectivam charitatis aut spei, sed habet præcise rationem applicantis objectum; ergo etiam visio in patria non integrat beatitudinem objectivam voluntatis, quæ consistit in immediata adhæsione ad Deum in seipso, et propter seipsum. Probatur consequentia, quia voluntas ut operans uniformiter operatur circa suum objectum, et sicut *secundum quid* ad *secundum quid,* ita *simpliciter ad simpliciter;* ergo si in via operatur circa Deum in se immediate, et non circa aliud, tanquam objectum formale, ita etiam in patria eodem modo operabitur, ubi perfectius conjungitur suo fini. Ex his sequitur tertium, nempe delectationem etiam esse in voluntate de ipso

Delectatio est de Deo possesso.

objecto beatifico, sive delectatio illa dicatur passio impressa ab objecto prius amato, sive certe actus elicitus voluntatis (de quo jam non dissero) perinde est, quia ex fine applicato recte sequitur delectatio de ipso, cum sit ultimum bonum potentiæ; ex quibus sequitur intentum, nempe voluntatem tendere in Deum immediate propter seipsum, et secundum utramque affectionem commodi et amicitiæ, et secundum dilectionem et gaudium consequens.

Vera ergo est minor illa, quam subsumpsit Doctor, nempe quod suum *velle* est immediatius voluntati et fini, cum finis ultimus sit voluntatis, ut immediatum objectum.

Respondent alii aliter, nempe dato etiam quod voluntas immediate attingit Deum in se et propter se, non inde sequitur beatitudinem essentialem consistere in actu voluntatis, quia beatitudo essentialis consistit in acquisitione finis; voluntas autem supponit Deum acquisitum per visionem, per quam Deus in se fit præsens. Contra, illa acquisitio, in qua fundatur opposita sententia æquivocat, quia si loquamur de præsentia Dei in actu primo respective ad intellectum et voluntatem, non fit sic

10. Responsio aliorum.

Impugnatur.

Acquisitio finis in actu primo.

præsens per actum alterutrius potentiæ, sed fit præsens in actu primo per suam voluntatem ex parte objecti, per dona et elevationem ex parte potentiarum, quæ a Deo solo sunt, loquendo de actu primo, quia in illius virtute est præsens objectum, in cujus redditur virtute proxime volibile et intelligibile, et sic non fit actu

quisitio s in actu cundo per ntatem, et llectum est.

intellectus. Quod si loquamur de præsentia formali in *esse* termini extrinseci perficientis utramque potentiam, sic fit præsens voluntati per fruitionem, et non per visionem, quia visio supponitur ad actum voluntatis ostensive, ut applicat ei objectum, et non aliter; ergo per solam visionem non fit præsens formaliter voluntati præsentia, quæ sit ejus attingentia per voluntatem; ergo neque fit ejus acquisitio totalis et completa per visionem.

ellectus ut habet voluntatem.

Probatur utraque consequentia, prima, quia voluntas, ut in confesso est, non amat neque attingit formaliter Deum, aut ullum objectum per actum intellectus, tanquam per rationem formalem tendendi. Probatur secunda consequentia, quia acquisitio, qua Deus fit præsens in actu secundo, adæquatur præsentiæ ejus in actu primo; sed in actu primo non est præsens soli intellectui, sed etiam voluntati, ergo neque in actu secundo est præsens soli intellectui; ergo si acquisitio sit in hoc, quod est Deum esse, aut fieri præsentem, nequit esse solius intellectus, et consequenter hac ex parte non probatur beatitudo essentialis esse solius intellectus, neque assecutionem finis ultimi in ejus actu consistere solo.

ponsio.

Quæritur ergo quid specialiter habet intellectus, aut ejus actus ut in eo ponatur beatitudo essentialis? Dices quod actus intellectus sit assimilatio formalis objecti, et sic intellectus trahit ad se objectum,

pugnatur.

non ita voluntas. Contra, hoc nihil est, quia voluntas perfectius etiam trahit ad se objectum quam intellectus, et intellectus etiam quamvis trahat objectum ad se, non trahit tamen adæquate objectum ut natum est a voluntate trahi, vel attingere voluntatem; ergo illa differentia assignata non subsistit. Probatur antecedens quod intellectio sit similitudo expressa intentionalis, provenit ex natura potentiæ, et modo ejus operandi circa objectum per modum naturæ, et oppositum provenit in voluntate etiam ex natura potentiæ, non solum circa objectum beatificum, sed etiam circa omnia objecta; non magis tamen per hoc adhæret intellectus objecto quam voluntas, neque magis quietatur in ipso, sed utraque intantum quietatur inquantum inhæret objecto ipsum attingendo sub ratione propria. Deinde, non ipsa similitudo expressa se tenens ex parte intellectionis est beatificans intellectum, sed objectum, ut in se attingitur, quod perinde competit voluntati, mediante suo actu.

Objectum magis trahit quam trahitur.

Deinde, per illam metaphoram, quidquid intenditur, non recte salvatur assecutio objecti beatifici esse solius intellectus, nisi ostendatur perfectivum magis communicare suam perfectionem intellectui quam voluntati, quod probari nequit. Perfectivum enim magis ad se trahit subjectum perfectibile, quam per subjectum trahitur, et ita contingit in proposito, quia tractio in proposito est unio potentiæ ad objectum, seque tenens non ex parte objecti, sed potentiæ; ideo dicimus attingi objectum in se per actum potentiæ (ut in reipsa contingit) et non attingi potentiam per objectum, nam si proprie loquamur, illud magis trahitur, in quo est unio in ordine ad alterum, et constituitur ad alterum, ut extra se tendens, cum sui mutatione, et quasi motum ad alterum quam objectum, quod sine ulla sui mutatione terminet tendentiam et motum alterius.

Illud trahitur, in quo est unio et tendentia ad alterum.

Sed ne vis in verbo fiat, licet solutio 11.

magis verbalis videatur quam realis, sic argumentor : In hoc conveniunt visio et fruitio Dei, quod utraque sit Dei in se, ut objecti immediati differentia prætensa nequit ex hoc, quod commune est utrique sumi, ideoque statur in solutione data, quod visio ad se trahat objectum, et sic sit assecutio ejus non ita volitio; sed illa est assecutio vera objecti, quæ firmius adhæret objecto in se, et in *esse* rei, et quæ consequenter magis communicat objecto, sed ita adhærere et communicare objecto competit amori, et non cognitioni; ergo perfectior est assecutio per amorem quam per cognitionem. Major probatur, quia nihil est assecutio aut tractio in proposito, quam unio ad objectum beatificum; inquantum est perfectivum potentiæ, eique communicat; ergo quo perfectior et firmior est unio, eo etiam perfectior est assecutio et tractio. Minor probatur, quia in ordine, qui est perfectionis inter infimum et supremum, perfectior longe est accessus ad supremum quam accessus ad infimum, et perfectius est transire aut transformari in supremum, quam infimum aliquo modo trahere ad se supremum. Sed voluntas per amorem transformatur in amatum, intellectus vero non ita transformatur, sed potius transfert in se similitudine intentionali objectum cognitum ; ergo perfectior est unio voluntatis ad Deum amatum, in quem transformatur, ut fiat affectu idem, et inseparabile ab amato quam intellectus qui e contra potius transfert in se objectum per similitudinem illam expressivam objecti. Probatur minor ex Dionysio *de cœlesti hierarchia cap.* 7. ubi dicit amorem esse virtutem transformativam et conversivam amantis in amatum; et Hugo de S. Victore super eodem capite *calidum et acutum significat impetum quemdam amoris ferventis in amatum, et intrantis et penetrantis, ut ubi est ipsum quod amatur, ib cum ipso et in ipso sit,* etc. *et sit unio quodam modo per viam amoris, ut expelli incipiat* (supple amans) *et exire extra se, et incipiat esse, quod amat,* etc. *quoniam dilectio supereminet scientiæ, et major est intelligentia; plus enim diligitur quam intelligitur, et intrat dilectio, et appropinquat, ubi scientia foris stat,* etc. *Videtur quidem refectio magis necessaria esse, quemadmodum magis est tibi bonum, quod in te est, quam quod extra te est bonum,* etc. Voluntas ergo tracta per amorem, intrat et penetrat amatum, ut cum ipso et in ipso sit, et ita unitur, ut exeat extra se, et incipiat esse, quod amat, supereminet dilectio scientiæ, et major est ; intrat dum scientia foris stat, et appropinquat cujus refectio perinde est magis necessaria ; ergo major est unio voluntati ad finem quam visionis, et firmior; ergo magis acquiritur per amorem et eminentiorem habet gradum unitatis et unionis, qua transfertur in amatum, quam visio aut scientia. Quod dicas hæc metaphorice dici, liberum est, quia unio inter potentiam et objectum non est metaphorica, sed realis intentionalis ; significatur autem per prædicta major unio et penetratio esse amoris cum amato, magisque ipsi communicare, quam sit unio visionis aut communicatio.

Voluntas per fruitionem firmius adhæret objecto quam cognitio.

Ordo perfectionis.

Voluntas transformatur per amorem, non ita intellectus per cognitionem.

Dionysius.

Hugo.

Confirmatur, illa potentia firmius adhæret objecto secundum inclinationem hominis perfectam, quæ magis applicat reliquas hominis facultates, et trahit ad operandum circa illud absens, sicut et alia quævis media. Sed hoc competit voluntati, cui reliquæ in hoc famulantur, alioquin indifferentes ex se, donec applicentur per voluntatem, et ea applicata necessario adhærent; ergo, etc. Sed non est alia inclinatio voluntatis circa objectum absens et præsens, sed eadem ; ergo sicut circa bsens per desiderium firmius inhæret ex

Confirm.

Appetitus voluntatis superior est, et alias potentias applicat.

eadem inclinatione, etiam circa præsens firmius adhæret, nam ideo desiderat absens, ut fruatur præsente.

12. Ex his ergo patet ratio prima Doctoris, nempe illud esse summe volendum, quod est finis objectivus, et suo gradu illud magis volendum, quod immediatius se habet ad finem; sed voluntas immediatius se habet ad finem, quia est objectum ipsius; ergo magis est volendum ipsum *velle* per voluntatem quam visio. Sed hoc esset falsum, si essentialis beatitudo consisteret in sola visione, quia ordinate volens finem, debet magis velle ea quæ immediatius attingunt; beatitudo autem essentialis immediatius attingit finem quam aliquid aliud; ergo si illa consisteret in visione, magis volenda esset visio voluntati quam fruitio, qua ipsa voluntas tendit in finem; hic est scopus discursus Doctoris. Sed falsum est voluntatem magis aut immediatius hoc est, principalius velle visionem, quam fruitionem, aut suum *velle*, prout tendit in Deum immediate; ergo falsum est beatitudinem formalem totalem consistere in visione. Antecedens probatum est *supra*, nempe non tendere voluntatem directe, et ut *quo* in visionem tanquam rationem formalis objecti, ut voluntas tendit immediate in Deum. Unde ad salvandam totalem rationem beatitudinis formalis in visione, auctores, quos *supra* impugnavimus, videntur sententiam sustinere, et ut effugiant difficultatem argumenti.

Ratio summaria Doctoris.

Nunc ergo solum superest probandum, quod neque reflexe etiam voluntas tendat in visionem principalius quam in ipsum amorem attingentem finem ultimum immediate, imo principalius amet hoc modo suum *velle*, sive ut virtualiter per amorem finis reflectit in ipsum amorem, sive ut reflectit per alium actum. Probatio hujus recte sumitur ex illa ratione Doctoris, sic immediatius se habet *velle* ad finem ultimum, ut finis est bonum quam visio, licet enim deitas in se perficiat tam intellectum quam voluntatem, perficit tamen aliter, quia intellectum perficit, qua intellectus est, et secundum propriam ejus inclinationem ad intelligibile, qua intelligibile est, sive intelligibile objectum dicatur ens quantum, aut ens sub ratione entis, aut sub ratione veri; sub alterutra ratione Deus per modum objecti intelligibilis perficit intellectum, mediante visione. Dicatur hoc modo visio acquisitio aut possessio objecti intelligibilis, et Dei sub illa ratione, aliter non est ejus possessio formalis, quæ magis proprie spectat ad voluntatem, sicut et apprehensio seu tentio objecti, ut fatetur etiam D. Thomas 1. 2. *quæst.* 4. tentionem proprie spectare ad voluntatem. Videatur *art.* 3. *ad* 2. *et* 3. Ita etiam sanctus Bonaventura, *in hac dist. in prim.* 1. *part. art.* 1. *quæst.* 5. *Sic currite, ut comprehendatis,* 1. ad Corinth. 9. quod denotat actum voluntatis; nam sicut currere denotat meritum, quod propriissime et radicaliter est in voluntate, imo simpliciter juxta sententiam scholæ D. Thomæ (quæ non admittit actum externum superaddere differentem bonitatem actui interno), ita etiam comprehensio, quæ denotat præmium, spectat ad eamdem potentiam principaliter, ac proinde ipsa etiam beatitudo.

Voluntas magis amat fruitionem quam visionem.

Deus aliter perficit intellectum, aliter voluntatem.

Possessio ad voluntatem spectat et tentio.

Ad propositum, prosequendo discursum Deus perficit voluntatem sub ratione boni et finis, quia respicit bonum qua tale est formaliter, et finis qua finis constituitur formaliter, in quantum est bonus; ergo *velle* est immediatius et intimius fini ultimo, qua talis est, et qua bonum, quam visio; ergo voluntas, ut tendit in bonum et finem, magis per se et immediatius amat suum *velle* quo tenditur quam vi-

Voluntas ut perficitur a Deo.

sionem. Probatur ultima consequentia ratione Doctoris : Illud est magis volendum voluntate libera, quod appetitui naturali est magis appetendum; sed hujusmodi est *velle*, quod est propinquius ultimo fini, ergo magis est volendum. Probatur minor : Nihil est bonum respective ad voluntatem, nisi ut includit rationem sui objecti, id est, quod sit conveniens voluntati; conveniens autem solum est, ad quod voluntas inclinatur, nam si nulla est inclinatio in voluntate, nulla etiam est convenientia in objecto ad voluntatem, et quo major est in objecto convenientia, eo major supponitur in voluntate inclinatio; sed potior est inclinatio voluntatis ad suum *velle*, ut per ipsum conjungitur fini, ut objecto; ergo etiam actus eliciens ejus primario respicit suum *velle*, et non visionem, si est actus rectus, aut voluntas ordinate amans. Probatur minor : Inclinatio naturalis voluntatis, et eum sequens elicita, tanquam perfectio ejus, et conjunctio cum objecto, ad quod inclinatur voluntas in *esse* potentiæ, et perfectibilis (sic intelligo quoad præsens inclinationem naturalem, ut tollatur controversia inferius circa hoc tractanda, si debeat dici obedientialis, si naturalis, parum ad propositum spectat. Hîc agitur de illa inclinatione, qua voluntas elevata, est nata perfici per modum perfectibilis passivi) primario et immediate respicit ultimum finem in ratione finis, ut objecti perfectivi potentiæ, et sic etiam objectum qua finis est, et bonum appetibile respicit voluntatem ; ergo tam ex inclinatione potentiæ, quam ex ordine objecti ad eamdem, atque adeo ex proportione perfectivi et perfectibilis immediatius se habet *velle* voluntatis ad finem, ut dicit ordinem prædictum, quam aliquid aliud, ut comparatur ad voluntatem ; et patet consequentia, quia ipsum *velle* est unio formalis perfectivi et perfectibilis, objecti et potentiæ, et ipsa attingentia objecti per potentiam ; ergo magis nata est voluntas velle ipsum suum *velle*, quo fruitur quam visionem, per quam non fruitur, et mere se habet respective ad voluntatem, ut applicans objectum.

Appetitus liber sequitur naturalem.

Convenientia objecti est ejus bonitas.

Inclinatio propria voluntatis ad finem.

Ordo finis ad eamdem.

13. Responderi potest ad hoc, quod alia sit inclinatio in voluntate ad bonum naturæ, et universale totius; alia vero ad bonum particulare potentiæ, vel ipsius voluntatis, qua talis est ; licet ergo voluntas inclinetur ad amandum bonum suum particulare, et actum, magis quam actum intellectus, ut præcise est perfectio intellectus tanquam potentiæ particularis et diversæ, tamen ut in actu intellectus formaliter consistit beatitudo naturæ ; inde est ut voluntas ordinate volens, et secundum inclinationem, quæ potior est, et respicit totum seu naturam, magis amat visionem, in qua consistit tale bonum, quam amet suum *velle*, quod est bonum particulare; immediatius autem conjungitur visio objecto, quia est beatitudo formalis, immediatione perfectionis, et participationis objecti quam *velle*, licet *velle* immediatius conjungatur, quatenus est tendentia voluntatis. Contra, hoc est petere principium, quia ipsum est quod quæritur; et impugnatur ex inclinatione potentiæ, et ordine objecti ad potentiam, et sic argumentor : Inclinatio universalis in voluntate ad bonum naturæ debet habere actum per quem ordinetur, et qui sit ejus proprius perficiens voluntatem, secundum illam inclinationem. Sed nullus est actus in voluntate secundum illam inclinationem diversus ab actu, qui est secundum inclinationem particularem voluntatis ad objectum in se et propter se; ergo hæc erit inclinatio propria naturæ, quæ est ipsius voluntatis, et consequenter *velle* est potior beatitudo naturæ, et immediatius se habet ad finem, id

Responsio. Inclinatio voluntatis universalis et particularis.

Impugnatio.

Petitio principii.

Inclinatio universalis exigit actum proprium.

est, perfectius. Major probatur, quia inclinatio distincta est propter actum distinctum; ergo si inclinatio universalis est distincta in voluntate ad bonum naturæ ab inclinatione particulari, habebit actum etiam distinctum, sicut inclinatio ejus diversa secundum affectum amicitiæ habet proprium actum diversum ab eo qui est ad affectum commodi et delectabilis inquantum delectabile est. Sed nullum actum habet diversum voluntas, qui sit proprius inclinationis universalis; et probatur, quia si haberet, esset actus perfectissimus voluntatis; sed hoc est falsum, dari scilicet talem actum in voluntate diversum ab eo quo ipsa immediate tendit in finem per fruitionem, quæ ipsi competit secundum inclinationem particularem; ergo inclinatio particularis voluntatis est illa ipsa, qua respicit bonum naturæ, et consequenter in actu hujus qui est proprius voluntatis, consistit perfectio naturæ principaliter. Probatur subsumptum, quæ fuit etiam minor principalis, nullum habet voluntas actum perfectiorem, quam sit ille, quo attingit Deum propter se et in se; sed sic attingere competit voluntati secundum inclinationem particularem; ergo hæc erit propria naturæ. Major patet, quia perfectius est attingere Deum in se, et propter se absolute et simpliciter, quam attingere Deum cum aliqua limitatione, qua influit in naturam mediante intellectu, eamque perficit, quia priori modo attingitur secundum se absolute et propter se tantum et sine ulla limitatione se tenente ex parte objecti, quam objectum attingere sub ratione limitante ex parte objecti; perfectius etiam est Deum attingere in se, et ad intra, quam ut dicit ordinem limitatum ad extra, sed voluntas secundum inclinationem propriam ad Deum attingit ipsum immediate et absolute ut est bonum in se, et proprium suum, id est, Dei, attingit enim affectu amicitiæ. Attingere autem Deum, qua confert beatitudinem mediante intellectu, est attingere sub ratione limitante, ut influit ipsam visionem per modum moventis et terminantis; ergo sic attingere non est secundum inclinationem universalem et perfectissimam voluntatis; ergo illa non est in voluntate distincta ab inclinatione particulari, et consequenter hæc erit vera, et perfectior inclinatio naturæ ad beatitudinem.

[Non datur talis actus in voluntate.] [Attingere Deum absolute ...icit perfectionem.] [Sic voluntas attingit Deum absolute propter se, et sine limitatione.]

14. Probatur tandem hæc consequentia sæpius deducta : Illa est perfectior et magis propria inclinatio naturæ quæ magis sistit in Deo absolute, et secundum se et propter se; hæc autem est inclinatio voluntatis, non intellectus; ergo illa erit inclinatio magis conformis naturæ, ut inclinatur ad perfectionem. Probatur major, quia est universalior inclinatio, et magis tendens in bonum secundum eminentiam, qua est ipsius in se et propter se absolute, et sine ordine ad aliud; talis autem inclinatio debet esse totius, ergo, etc. Quod vero illa sit voluntatis, jam probatum est; quod non sit intellectus, probatur, qua intellectus non solum est objecti beatifici qua intelligibile et visibile est, sed etiam qua est objectum voluntatis, et qua hæc ad ipsum ordinatur ut perfectibilis, quia est ostensivus objecti, et applicativus voluntati, quoniam ipsa visio, et Theologia Beatorum est practica, ut recte Doctor in quæstione quarta prologi; de ratione autem cognitionis practicæ est, ut proponat objectum voluntati, quæ hæc nata est circa objectum praxim excercere, quæ est sua operatio, sed quoniam in hoc etiam est controversia de acceptione cognitionis practicæ, et ipsius praxis, saltem illud notum est intellectum ferri in objectum, non solum absolute, qua est perfectivum ipsius per

[Inclinatio voluntatis est inclinatio totius ad finem.] [Non esse intellectus illam inclinationem.] [Theologia Beatorum practica.] [Visio applicat objectum voluntati.]

visionem, sed etiam respective ad voluntatem, qua perfectivum est voluntatis, e contra voluntas fertur amore amicitiæ in ipsum objectum absolute in se et propter se, qui est perfectior modus attingendi objectum, licet eadem voluntas feratur etiam in objectum et sub ratione commodi, et secundum hunc affectum; præterea, in omnem perfectionem, qua perficit objectum tam intellectum quam ipsam voluntatem, immediatius tamen qua perficit voluntatem, quia hæc perfectio, ut dicit Doctor, immediatius attingit finem. Ex quibus colligitur intentum principale, nempe et inclinationem naturæ mediante voluntate esse perfectiorem, et beatitudinem ad intra non consistere essentialiter in visione seu finem ad intra, sed in fruitione, quæ magis diligitur a voluntate ordinate agente. Huc spectat ratio Doctoris principalis ad oppositum quæ eadem est, et quam confirmat in littera auctoritate Augustini 1. *de Trinit. cap.* 13. et *de doctrina Christiana cap.* 6.

15. 2. Ratio. Secundo probat Doctor idem, et est confirmatio prioris : Voluntas potest velle suum actum, sicut intellectus intelligere suum actum ; aut ergo vult suum actum propter *intelligere*, aut e converso, aut neutro modo, hoc est, vult suum actum ut intellectio ad ipsum ordinatur tanquam ad perfectiorem, aut vult sine ordine perfectionis unius ad alterum, et intelligitur de volitione ordinata, quæ sequitur ad naturam rerum juxta perfectionem gradus in quolibet, et ordinem perfectionis secundum quem non debet voluntas operans aliter operari, quia operatur propter bonum et finem, et secundum gradum, quo participatur illa bonitas a quolibet, sed non vult suum *velle* propter *intelligere*, quia ut Anselmus *lib.* 2. *cur Deus homo cap.* 1. *ordo perversus est velle amare, ut intelligeret,* etc. Non vult neutro modo, quia in his, quæ sunt ad finem, est aliquis ordo, ut etiam nobiscum supponit Angelicus Doctor; ergo vult suum *velle* ut ad ipsum ordinatur *intelligere*, quod etiam intendit *ibidem* Anselmus.

Voluntas ordinata sequitur gradum perfectionis in rebus.

Anselm.

Vult fruitionem propter se.

16. 1. Responsio. Respondent adversarii ad hanc rationem varie. In primis Cajetanus *locis citatis in D. Thomam* 1. *part. quæst.* 26. *art.* 2. et defendit amplius 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 4. dicens actum voluntatis ordinari ad visionem tanquam perfectiorem et finem. Fundat solutionem in eo, quod supra impugnatum est, nempe Deum visum amari a Beatis, in quo amore non se habet visio per accidens, sed per se per modum objecti, ideoque amor ordinatur ad visionem, ut ad finem. Hæc responsio quoad fundamentum, quo sustinetur, est impugnata in priori argumento.

Rejicitur ex dictis.

Responsio Vasquez. Respondet Vasquez *c.* 9. præmittendo Anselmum non dixisse universim ordinem perversum esse amare, ut intelligas, nec solum dixisse ordinem rectum esse intelligere, ut ames, etiamsi hoc verum sit; solum ergo contendit Anselmus creaturam rationalem esse factam participem rationis, ut Deum propter se amaret, ut summum bonum, et non propter aliud, quod facit per charitatem. Ex hoc autem colligit ne amor iste frustra habeatur, fore ut aliquando summum illud bonum sit consecutura in patria; solum ergo contendit institutam esse cognitionem hujus viæ, ut amaret creatura et consequeretur summum bonum in patria. Non dicit autem summum illud bonum possideri in patria per amorem, quamvis etiam doceat creaturam rationalem ideo fuisse institutam a Deo, ut Deo fruatur in alia vita, et tandem concludit ex sola Anselmi auctoritate nihil contra suam sententiam

mpugnatio. Cognitio ad amorem rdinatur.

concludi, etc. Contra, hæc interpretatio mentis Anselmi potius confirmat oppositum, nam si cognitio ad amorem ordinatur a Deo, et uterque ad fruitionem in patria, quæ est voluntatis, habemus Anselmum pro nobis; quod etiam in fine non obscura admittit præfatus auctor, neque aliud ex verbis, aut ratione Anselmi haberi potest, et hac in parte stat probatio.

Alia esponsio ejus.

Respondet ad rationem, non omne illud quod ordinatur ad aliud, esse perfectius eo, ad quod ordinatur; instat, quia substantia ordinatur ad operationes, quæ non sunt perfectiores substantia : Incarnatio ordinatur ad nos, quæ tamen perfectior est, quibus positis, distinguit de ordinatione, quæ est a voluntate divina neutrum actum ad alium ordinari, sed utrumque ad Deum, quia Deus non respicit alium finem quam seipsum. Si vero loquamur de ordinatione, ut respicit voluntatem creatam, quatenus amaret voluntas creata unum propter aliud, nihil probat argumentum, quia si amet quis visionem et amorem, ut bona propria, non debet amare visionem propter amorem tanquam finem, quia visio perfectior est; si tamen aliquis putaret amorem esse perfectiorem, tunc ordinate amaret visionem propter amorem. Quod si aliquis velit videre, ut amet, non gratia sui, sed amici, quia amor propinquius accedit ad amicum, tunc non inordinate amaret, quia tunc amor non desideratur, ut proprium bonum, sed ut amici; superest ergo, ut visio suapte natura ordinetur ad amorem sicut causa ad effectum, ut *supra* dictum est, nempe in responsione, quam impugnavimus, et inde non sequitur quin visio sit in se perfectior.

18. mpugnatio.

Contra hanc responsionem : Si visio non sit causa amoris, ut probatum est non esse ejus causam in genere objecti formalis, prout præfatus auctor cum Cajetano affirmat esse causam ejus, responsio in suo fundamento corruit. Deinde, si amor charitatis, ut hic supponit, sit immediatior et propinquior Deo quam visio, sequitur quod amicitiæ seu charitatis in patria non sit de Deo viso, tanquam objecto formali, qua visus est, transferendo visionem in rationem formalem objecti, quod est contra idem fundamentum. Deinde si amor est propinquior Deo propter se amato quam visio, sequitur etiam amorem esse perfectiorem quam sit visio, quia immediatius attingit objectum, ex quo utriusque perfectio redundat, et quæ sunt viciniora fini, sunt perfectiora, et prius ordinate debent amari, ut dictum est. Quod ergo supponit primum quod non omne quod ordinatur ad aliud, sit ipso imperfectius, et instantiæ ad probationem ejus allatæ non faciunt ad propositum; nam hîc præcise agitur de ordine perfectionis inter res ipsas inquantum unum, ut imperfectius ordinatur ad aliud, tanquam ad finem in genere perfectionis; supposito utriusque sententiæ hunc ordinem admittit inter visionem et fruitionem, et sicut in ordine essentiarum quantum ad actum primum; species enim sunt sicut numeri, ita ut duæ non sint ejusdem perfectionis, sicut neque ejusdem quidditatis, ita in perfectionibus actus secundi talis ordo datur, et maxime in proposito, in quo agitur de attingentia finis, quæritur utra perfectior sit, ut per quam summum bonum magis ultimate secundum perfectionem communicat se creaturæ, alias si diceremus cum sententia superius allegata, prout aliqui eam defendunt, non esse talem ordinem, sed integram beatitudinem essentialem constitui in utraque attingentia, nemo diceret eam totaliter consistere in visione aut in fruitione, licet etiam sectatores illius hunc ordinem admittunt, ita ut dicant alteram operationem

Inter diversas species est ordo perfectionis.

esse perfectiorem. Non ergo agitur de ordine alicujus ad alterum inquantum illud perficit communicando ei *esse,* aut perfectionem essendi, sicut actus primus ordinatur ad secundum, vel Incarnatio ad Redemptionem, sed de ordine, qui est inferioris ad superius in perfectione, qualis est actus secundi ad primum, nostri ad Incarnationem. Hunc ordinem statuit Anselmus inter visionem et fruitionem; intellectionem, amorem, tanquam inter diversa bona appetibilia, et in diverso gradu bonitatis, asserens Deum instituisse creaturam cognoscentem ad finem amoris, non e contra amorem ad finem cognitionis, et ultimatam perfectionem finis sub ratione finis tribuit amori, ut institutus est a Deo sic intendente.

Excluduntur instantiæ.

19. Deum constituere ordinem perfectionis in rebus.

Ex quo patet falsitas illius responsionis, qua dicit neutram perfectionem, ut cadit sub intentione Dei, dicere ordinem ad alterum tanquam finem, quia Deus non habet finem ad extra, sed omnium finis immediatus sit sua bonitas; quæ doctrina non recte subsistit, nam licet finis universalis et ultimatus omnium, ut intenduntur a Deo, sit propria bonitas, tamen sic in omni opere ejus elucet etiam justitia, ut *supra* ostensum *dist.* 46. *quæst.* 1. et in creatura reperiri debitum exigentiæ diversum, secundum quod Deus in intentione et executione distribuit proportionatam singulis perfectionem, ita etiam ex intentione unius ut finis in *esse* rei respectu alterius, vult alterum; voluit enim meritum in intentione propter præmium, vult justificationem peccatoris ob finem salvandi, et ad gloriam Christi vult hanc creaturam in hac perfectione creare, quia voluit universum creare in *esse* perfecto, vult sacramenta propter gratiam; ergo ex hoc fundamento non recte negatur Deum in sua providentia voluisse alteram ex his operationibus, in ordine ad alteram,

Constituit ordinem medii, et finis, et intendit unum propter aliud.

Intendit unum propter aliud.

quæ sit perfectior, nam sicut voluit se communicare per fidem et dilectionem in via ex fine communicandi se in patria perfectissimo modo, sic etiam illa operatio, per quam primario constituitur beatus in patria secundum intentionem communicandi se hoc modo, voluit primario, et alteram tantum ut ordinatur ad ipsam. Tandem quod dicit si voluntas velit tam visionem quam fruitionem ut bonum proprium, non posse velle visionem propter fruitionem, quia est perfectior; si tamen velit affectu amicitiæ et charitatis, tunc posse velle ordinate fruitionem ut finem visionis; hoc inquam, non subsistit, quia ratione objecti utraque est perfectio creaturæ; ut eam constituit in ordine ad beatitudinem objectivam, eo autem ordine quo objectum beatificum se communicat perfectius per unam quam per alteram, eodem ordine perfectionis una est magis perfectio propria, quia major beatitudo intensive quam altera. Sed quod est immediatius et propinquius objecto beatifico, magis percipit perfectionem objecti ut beat, quam quod est remotius, sic se habet hîc, ut idem admittit, amor amicitiæ; ergo magis est perfectio propria quam visio; ergo sic visio ordinatur ad illum amorem, sicut imperfectius et remotius attingens finem quoad gradum perfectionis, et consequenter sic est volibilis propter amorem, ut finem; non e contra amor propter visionem, nam talis ordo est inter actus, qualis est motionis objecti; cum ergo principalius moveat ad amorem amicitiæ quam ad visionem sui, et magis fiat unum amans et amatum, quam videns et visum, sequitur intentum.

Rejicitur aliud dictum.

Ordo perfectionis in actu ab objecto.

Ex his etiam rejicitur responsio aliorum, qui dicunt Anselmum loqui de his affectibus, ut sunt in via, non vero in patria, quia in patria non sequuntur eum- 20.

Responsio aliorum rejicitur.

dem ordinem, quem habent in via. Contra, Anselmus ex ordine ipsorum in via quantum ad perfectionem colligit ordinem, quem dicunt in patria, etiam quantum ad perfectionem, ita ut dicat intellectionem et amorem viæ ordinari præcise ad fruitionem, et non ad visionem; et probatur, utraque potentia in via elevatur ut operetur in ordine ad finem, sed in via perfectior est amor quam cognitio circa finem; ergo etiam in patria. Probatur consequentia, quia eodem ordine perfectionis, quo potentiæ operantur circa finem absentem, eodem etiam operantur circa præsentem; ergo, etc. Probatur antecedens, ideo debetur in via voluntati perfectior operatio quam intellectui, quia perfectior est inclinatio voluntatis in finem, ob quam exigit perfectiori modo et operatione, attingere finem prout est possibile utrique potentiæ illum attingere in via. Sed in patria remanet eadem et invariata perfectio utriusque potentiæ; ergo magis exigit voluntas in patria quiescere in fine, et perfectiori operatione ordinari ad finem quam intellectus; utraque autem in patria quiescit juxta exigentiam cujusque. Suppositio hîc admissa de perfectione amoris in via super cognitione viæ, non admittitur ab omnibus adversariis, et meo videri consequenter negatur; sed de ea agitur in quæstione laterali ex professo, ubi plura argumenta huc spectantia, quæ probant perfectionem voluntatis super intellectu, probant operationem perfectissimam (in qua debet constitui beatitudo) esse voluntatis.

[Perfectior amor in via quam in patria. Exigentia perfectioris actus ex inclinatione potentiæ.]

21. Addit præterea Vasquez interpretationem illius principiis communiter recepti. *Finis est præstantior iis, quæ sunt ad finem,* etc. id intelligi, quia bonitas finis est præstantior bonitate mediorum, accidere tamen potest, ut id quod in re est præstantius consideratum, tantum ut utile ad aliud, sic assumatur a voluntate, ea autem ratione qua assumitur ut medium, minus perfectum est, nec semper inordinate procedit, qui magis perfectum ordinat ad minus perfectum, nam interdum operando secundum rectam rationem, opus perfectioris virtutis assumitur, ut medium ad imperfectiorem.

[Vasquez. An finis sit præstantior mediis.]

Contra, hæc doctrina non solvit difficultatem, et axioma illud universaliter intelligendum est de fine in re, non vero de fine hîc et nunc præstituto a voluntate ex sua libertate, qua contingit eam velle unum propter aliud, et velle etiam ac ordinare contra rectam rationem id quod bonum est ad malum, ut dare eleemosynam propter vanam gloriam. Instantia adducta, nempe voluntatem sic aliquando operari regulariter et ordinate, non facit ad propositum, quia etsi voluntas operatur hîc et nunc quantum ad effectum præsentem, assumendo magis bonum propter minus, non operatur tunc propter finem in re, neque principaliter perficientem; sed operatur ordinando causam perficientem ad effectum quo habeat completam bonitatem tam ex objecto quam circumstantiis, v. g. assumit actum charitatis ad finem eliciendi actum pœnitentiæ, licet ex vi actus imperantis sistat motus in actu pœnitentiæ, tanquam in fine proximo; tamen in eo non sistit motus completus voluntatis, sed ulterius respicit ipsum finem charitatis tanquam ultimatum, sic etiam quando vult actum temperantiæ in ordine ad finem cultus, potest velle circulariter ipsum cultum proxime ad actum temperantiæ, licet remote redeat ex vi anterioris voluntatis ad idem motivum tanquam ad finem ultimatum; sic etiam quando præceptum alicujus virtutis urget, cujus observantia impeditur per vitium oppositum alteri virtuti, utitur actu et rectitudine illius virtutis ad tollen-

[Impugnatio. Veritas axiomatis.]

[Rejicitur interpretatio Vasquez.]

[Qualiter voluntas velit actum unum propter alium.]

dum impedimentum actus præcepti, qui si est inferioris virtutis, dignificatur amplius per actum alterius, cujus etiam honestatem acquirit. Cæterum voluntas sistendo in debito ordine finis in reipsa nunquam utitur perfectiori virtute in ordine ad imperfectiorem tanquam finem, quia perfectior virtus est medium omnino improportionatum ad hunc finem, nisi ut præcise sumitur tanquam causa communicans perfectionem actui inferioris. In beatitudine autem ordo, quem sequitur voluntas, est finis in re, et respective ad ea quæ ei sunt magis vicina, sive ut media, sive etiam ut finis sub fine, et sic recta ratio dictans per principia desumpta a fine ultimo ordinat et deducit sicut in finem propter se summe diligendum; sic etiam conclusiones proximaset practicas deducit quoad dilectionem eorum, quæ immediatius et perfectius attingunt bonitatem finis. Deinceps procedit ad alia juxta gradum reliquorum; inordinatus autem processus esset dictare ea quæ minus participant perfectionem finis, esse magis diligenda, quam alia quæ immediatius et perfectius adhærent fini, quando intellectus sequens veritatem principii practici, ut est Deum esse summe diligendum, procedit deducendo conclusiones in iis, quæ finem attingunt secundum ordinem perfectionis quoad gradum participationis finis et veritatis primi principii; ideoque ex hoc principio procedit sententia, quam defendit Vasquez, asserendo fruitionemordinari ad visionem, quia hæc immediatius attingit finem, estque sola ejus assecutio, ut prædicta sententia tenet, ad quam ordinatur fruitio tanquam perfectio consequens; tota ergo controversia est in hoc puncto, in quo nos cum Doctore defendimus oppositum, nempe assecutionem finis qua finis est, consistere in fruitione principaliter, atque ad eam ordinari visionem.

Ordo finis in re.

Processus intellectus practici.

Status controversiæ.

Tertio tandem argumentatur Doctor, assumens principium sententiæ oppositæ, et commune, si beatitudo extra, id est, objectum beatificum sit simpliciter summe volendum; ergo illud maxime est beatitudo intra seu intrinseca et formalis, quod inter intrinseca est summe volendum. Antecedens conceditur, consequentia recte tenet ex dictis, quia voluntas ordinate operans circa finem illud, maxime vult inter reliqua, quæ sunt ad finem, quod magis est propinquum fini, quia inter reliqua illud magis participat bonitatem finis; sed quoad intrinseca voluntas magis vult suum *velle*, quam visionem, plus enim diligit perfectionem propriam quam alterius juxta inclinationem naturalem, qua ordinatur ad propriam perfectionem magis quam ad perfectionem intellectus, nam appetitus elicitus est propter perfectionem appetitus innati ut compleatur; ergo, etc. Hanc rationem superius in confirmatione primi argumenti deduximus, neque habet aliam responsionem, quam eas, quæ jam impugnatæ sunt et petunt principium. Rationes hæ Doctoris procedunt a priori et ex inclinatione naturali potentiæ, tanquam per notiora, ut inde ex modo operandi immediatius circa finem, et perfectione tendendi in illum, colligatur quid sit, et in cujus operatione consistat perfectio intensiva beatitudinis. 22.

3. Ratio Doctoris.

Beatitudo consistit in summe volibili.

Talis est fruitio prævisione.

(e) *Ad rationem ergo concedo*, etc. Respondet ad fundamenta D. Thomæ desumpta a ratione. Ad primam (in qua consistit fundamentum desumptum a ratione) respondet Doctor concedendo majorem et minorem quoad secundam partem concedit, nempe actum voluntatis non esse finem ad extra, sicut etiam neque actus intellectus est finis objectivus. Cæterum negatur minor quoad secundam partem, scilicet quod actus voluntatis non 23.

Ad rationes D. Thomæ. Ad primum. Responsio.

conjungat immediatius et perfectius ultimo fini, ut patet ex rationibus præmissis. Concedit ergo juxta ea quæ præmisit in quæstione præcedente, actum intellectus attingere Deum finem ultimum, sed proprius et immediatius attingi per actum voluntatis, et ita magis principaliter consistere beatitudinem in actu voluntatis,

Vera [se]ntentia [D]octoris.

quod advertendum est, quia non defendit Doctor suam conclusionem in eo rigore; quo aliqui interpretantur, quasi voluerit totam rationem essentialis beatitudinis consistere in solo actu voluntatis, quo modo dicit opposita sententia eam consistere in sola visione, sed sequitur sententiam mediam, quam tuetur in antecedente quæstione, cujus sensum melius assecuti sunt, meo videri Joannes de Colonia, Nicolaus de Nisa, et Angles, quam alii, qui oppositum quasi ex mente ejus tenent. Hæc igitur ejus sententia beatitudinem extensivam et completam creaturæ intellectualis consistere in operatione utriusque potentiæ, per quam immediate attingitur finis, sed comparando utramque ad invicem, perfectius consistere in actu voluntatis, ac proinde sumendo beatitudinem pro ultimo et essentiali complemento actus secundi, magis convenire fruitioni quam visioni.

[Ad] probationem [m]inoris. [R]esponsio.

24. (f) *Nec probationes ad primam partem,* etc. Respondet ad probationem primæ partis illius minoris, qua dicitur *velle* ordinari ad finem, neque posse esse primum volitum, quia præsupponit aliud a *velle* prius esse volitum, quia reflexus actus præsupponit actum rectum terminatum ad aliud ab actu illius potentiæ, alias esset processus in infinitum. Similiter intellectus ad suum *intelligere* præsupponit aliquid aliud, quod est ipsum objectum. Respondet Doctor actum voluntatis esse ordinatum et ordinabilem ad finem simpliciter, qui est fini inter reliqua

Actus [v]oluntatis [o]rdinatur [si]mpliciter [a]d finem.

immediatissimum, actus intellectus non est sic ordinabilis, sed tantum mediate, et ideo minus participans rationem finis. Declaratur prima propositio: Actus voluntatis est ordinabilis in finem ultimum, et ordinatur de facto immediate; non intendit ordinari per alium priorem voluntatis in termino, neque per actum reflexum, sed immediate ex natura potentiæ, cujus est finis, et omnis ordinatio in finem et immediate attingere ipsum finem ut objectum; hoc ergo modo ordinatur actus voluntatis in finem ultimum immediate, quamvis autem intellectus operatur circa finem ultimum, ejus tamen actus non ita ordinatur nisi sub ratione intelligibilis, vel ut alii dicunt, veri, et sic non attingit finem, qua finis est, id est, bonum sub ratione boni, quia sic tantum attingitur per amorem. Quamvis ergo intellectus attingat priori modo, non ordinatur in finem nisi mediate secundum modum attingendi finis, qua finis est, id est, sub ratione formali boni, qua constituitur finis, et hoc est tantum mediate attingere finem, qua finis est, nempe mediante veritate aut intelligibilitate, quæ sunt rationes formales, quibus intellectus terminatur et movetur ex parte objecti, quæ diversæ sunt a bonitate, inquantum movet et terminat sub ratione bonitatis, ut bonitas est. Alio etiam modo se habet mediate, quatenus tantum ostensive applicat voluntati finem sub ratione finis et amabilis, ad quam ipsa voluntas formaliter unitur, et per quam movetur; unde ratio illa, qua dicitur non esse primum volitum, distinguenda est, in ratione objecti conceditur, in ratione tamen voliti, ut volitio est eorum quæ sunt ad finem, negatur, quia sic vult suum *velle* voluntas prius et perfectius, quam visionem ex dictis; licet etiam diceretur visio prius volita ordine generationis,

Declaratur.

Qualis sit hæc ordinatio.

Visio non sic ordinatur ad finem qua finis est.

Objectum, seu finis movet intellectum qua intelligibile est, et verum.

non refert, quia hic agitur de prius volito secundum ordinem perfectionis, et sic volitio est prius volita tam ex parte objecti primarii, scilicet finis moventis prius ad ea quæ magis sunt propinqua, ut competit volitioni, quam ex parte potentiæ, et ejus inclinationis, quæ fertur in finem, et conjunctiora ad finem.

25. 2. Pars minoris principalis. (g) *Secundam partem minoris, nego*, etc. Secunda pars fuit quod actus voluntatis non sit assecutio finis, quia nec actus desiderii, qui antecedit consecutionem finis, nec delectatio, quæ est quietatio potentiæ in fine, quæ sequitur consecutionem finis, quia potentia nullo modo se habet aliter ad finem, quem ante intendebat per actum desiderii, nisi quia præcessit assecutio finis, per quam fit quidam contactus Dei ad intellectum (cum cognitum sit in cognoscente) per quem contactum sic se habet objectum ad voluntatem, ut ipsa possit nunc quietari in eo, quod prius non poterat. Hanc rationem prolixe satis prosequitur Vasquez *cap*. 7. tanquam quæ sit a priori; summa discursus ejus consistit in præmissa ratione, quam format Doctor ex D. Thoma; dicit beatitudinem consistere in objecto extrinseco, loquendo de objectiva, nempe in Deo; formalem vero in illa operatione, quæ est proprie assecutio Dei, qui beare nequit nisi ut possessus, quemadmodum si pecunia esset beatitudo objectiva, illa tantum ut possessa bearet, possessione, inquam, quæ manu, et reipsa fieret; respectu autem objecti beatifici, ipsa visio clara est talis possessio; ergo, etc. Subjungit majorem concedi ab omnibus, nempe formalem beatitudinem consistere in possessione objecti beatifici; sed rejicit tanquam inutilem dissertationem Doctoris et aliorum, qua discutiunt utra potentiarum sit perfectior, nempe an intellectus et voluntas, et idem quoad operationes, consequenter asserens non esse ad præsens institutum, quia etsi de facto operatio perfectissima sit beatitudo, non tamen inde habet rationem beatitudinis, sed qua est possessio objecti. Probat ergo hanc consecutionem finis non esse aliam operationem a visione clara, quia vel esset dilectio charitatis in voluntate, vel delectatio; non dilectio, quæ indifferens ad Deum visum, et obscure cognitum, præsentem et absentem, et supponit Deum præsentem ut est amor præsentis per visionem, et respicit ipsam etiam visionem ut *supra* ex eo dictum est, non est delectatio ex ratione jam præmissa. Quod sit sola visio, probat, quia nulli operationi voluntatis convenit esse possessio objecti, sed visioni quatenus ipsa facultate et potentia intellectiva, tanquam manu et operatione possidet objectum, quia intellectui convenit habere objectum præsens vi sua, et non operatione alterius potentiæ, ipsi competit possessio, eo quod sit actualis repræsentatio rei cognitæ; hinc etiam desumit perfectionem intellectus supra voluntatem. De hac difficultate agetur in quæstione laterali. Respondet Doctor ad probationem secundæ partis minoris, concedendo non per actum desiderii, qui est absentis, possideri objectum beatificum, sed per alium actum, qui est Dei præsentis; et hæc est assecutio primaria prioritate perfectionis, licet per intellectum sit quædam ejus assecutio prior prioritate generationis, posteriora autem generatione sunt perfectiora ex Philosopho 4. *Met. text.* 15. quod verum est de priori secundum perfectionem, quod est simpliciter immediatius ultimo, supple perfectivo, quod ultimum est simpliciter perfectum, ut in proposito se habet actus voluntatis, ut proximus et immediatior ad Deum ultimum finem, per

Deductio ejus per Vasquez.

Possessio finis.

Statuitur in visione.

Responsio Doctoris.

hoc responsionem habet illa probatio Vasquez, qua dicit charitatem, et ejus amorem abstrahere a re præsente vel absente, visa vel credita. Respondetur amorem charitatis circa Deum præsentem non ita abstrahere, quin sicut tam intellectus quam voluntatis abstractio hoc modo sumpta non intelligitur respective ad eumdem actum, sed ad diversos; ita etiam se habet abstractio charitatis in ordine ad diversos actus, ita ut idem nequeat esse Dei præsentis, qua præsens est, et Dei absentis, vel clare visi, et obscure cogniti, aliter enim bonitas in se visa et præsens movet et terminat voluntatem, aliter vero ipsa ut absens, et obscure cognita. Quidquid sit an hi actus charitatis sint distincti specie, quod verius est juxta sententiam Doctoris *in* 3. *dist.* 31. *ad* 1. id certum est quod voluntas nequeat satiari ultimate per amorem absentis, quo movetur ad assecutionem præsentis, ejusque fruitionem; nam ut optime Augustinus 9. de Trin cap. ult. *Appetitus inhiantis fit amor fruentis,* id est, mutatur in amorem fruentis, ita adhæsio voluntatis ad finem ultimum præsentem, ut finis ejus est, est terminus motus ejus in eumdem absentem, estque vera possessio præsentis, quæ competit voluntati perfectiori modo quam intellectui, ut probatum est a Doctore. Neque suppositio illa vera est, quam præferre videtur ratio præmissa, ut utroque modo formatur, nempe essentialem beatitudinem tam viæ quam patriæ in nullo communicare secundum speciem, modo dicamus utrumque amorem esse ejusdem speciei, et intelligatur communicatio secundum speciem, et non in individuo, quia beatitudo actus primi, et in habitu eadem est, sive ponatur charitas eadem cum gratia, sive diversa forma a gratia, quia utraque immutabiliter manet secundum habitum; ergo non repugnat etiam, cum charitas non sit otiosa, si uniformiter etiam dicatur secundum speciem tendere in objectum, habere in patria eumdem specie actum, seclusis imperfectionibus concomitantibus in via. Sicut autem ad finem ultimum in particulari eadem est inclinatio potentiæ volitivæ, quæ uno modo reducitur in actum, quantum ad modum tendendi in ipsum objectum, nempe per amorem ipsius propter se, ita in patria per suum amorem beatur principaliter. Sicut etiam in via per amorem principaliter beatur et adhæret fini, qui amor nequit consistere cum ulla aversione actuali a fine, neque obliquari, sicut potest obliquari actus fidei et intellectus; magis ergo et perfectius adhæret creatura rationalis per amorem in via Deo, quam per intellectum. Unde idem sequitur etiam de adhæsione ad Deum in patria perfectius tendere voluntatem per eumdem amorem, quam per visionem intendat intellectus, nam beatitudo viæ et patriæ proportionantur quoad perfectionem, ita ut illa sit potior beatitudo in patria, quæ est potior in via, et quæ perfectius conjungit; nam quod varientur media attingendi Deum per intellectum in via et in patria ut lumen fidei et gloriæ, non autem ex parte voluntatis, loquendo de medio intrinseco et elevante potentiam ad suum finem, id magis arguit perfectionem voluntatis super intellectu, et amoris super cognitione, quia intellectus ex sua imperfectione id habet quod in perfectissimum objectum suum tendat in via modo imperfecto et obscuro per revelationem in ænigmate. Voluntas autem nequit tendere nisi absolute et propter se, spectando supremam inclinationem ejus, quæ est secundum affectum amicitiæ, et non propter aliquam rationem extrinsecam objecto formalem, sed propter ipsum; ex hoc autem potentiarum illa videtur perfectior,

[Margin notes, left:] ...olvitur ...ductio ...squez. — ...lis sit ...tractio ...ritatis. — ...versus ...us est ...untatis ...irca ...inem ...sentem, et ...entem. — ...ugust. — ...uitione ...nsistit ...ssessio ...nis. — ...positio ...orum ...citur.

[Margin notes, right:] Beatitudo voluntatis est amor. — Perfectior adhæsio amoris. — Proportio inter beatitudinem viæ et patriæ. — Perfectio voluntatis ex modo tendendi colligitur.

quæ aliter nequit tendere in perfectissimum objectum suum, nisi propter rationem intrinsecam formalem objecti, quam illa quæ potest imperfecto modo tendere, licet alias possit per alia media tendere sub ratione formali objecti. Ratio autem est, quia illa quæ nequit aliter tendere in objectum quam propter se, et sub ratione propria formali magis determinatur ad objectum sub perfectissimo modo attingentiæ, et secundum completam rationem suæ inclinationis (completam dico, id est, totalem, ita ut aliter nequeat respicere objectum sub imperfectiori modo) subjicitur tanquam perfectibilis perfectivo per ultimam et formalem rationem objecti; alia vero potentia, quæ licet possit esse objecti sub perfecta et propria ratione formali, tamen quia potest esse ejus etiam sub imperfecta ratione, non ita totaliter est determinata ex sua inclinatione ad objectum sub modo perfectissimo.

Ratio deductionis.

Exemplum hujus possumus assumere in habitu charitatis, cujus est ita immediate operari circa ultimum finem, et propter rationem ejus formalem, ut nullo modo actus ejus physice possit compati cum aversione actuali et positiva a fine, in quo excedit alios habitus virtutum, quia ejus solius est conjungere virtutes in suis operationibus ad ultimum finem in re; ergo etiam servata proportione in potentiis, et considerata eorum inclinatione ad objectum suum perfectissimum in re ipsa, attendenda est et colligenda earum perfectio ex modo inclinationis; et sicut in via supereminet voluntas ejusque inclinatio, atque actus, intellectui, et ejus tam inclinationi quam actui, ita etiam in patria quantum ad modum adhæsionis objecto, et conjunctionis creaturæ ad ipsum.

Exemplo declaratur.

Inclinatio charitatis super reliquis habitibus.

26. Ex his negatur illa minor Vasquez, scilicet quod ipsa visio sit sola possessio objecti, aut perfectior ejus possessio; licet enim sit possessio objecti penes intellectum quam intendit Doctor, et admittit dicendo esse aliqualem possessionem, mediante scilicet facultate intellectiva, et objecti sub ratione intelligibilis, non est tamen possessio ejus adæquata, neque perfectior, qua est ultimus finis, quia sic possidetur mediante fruitione. Quod autem dicit Vasquez objectum esse præsens per visionem, æquivocat, nam objectum ut consideratur in actu primo, fit præsens seipso, et per media elevantia utramque potentiam, et sic perinde se habet ad intellectum et voluntatem. Quod vero intellectus prioritate generationis respiciat objectum per visionem, qua formaliter dicitur possideri aut uniri intellectui, non inde fit objectum formaliter unitum aut possessum esse a voluntate. Unde si, posita visione, Deus suspenderet fruitionem, negando concursum, aut aliter, certe sic videns non esset beatus, non solum complete, sed neque absolute, ut concedunt aliqui cum Soto *in hac dist. quæst.* 1. *art.* 4. *in fine,* et cum Medina 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 4. quorum ratio est, quia visio, licet sit tota beatitudo, non tamen beatificat ut solum consideratur in *esse* formæ, sed etiam ut causat amorem, quem si non causat, non explet rationem absolutam beatitudinis, quæ ratio seipsam destruit, nam beatitudinem essentialem necesse est constituere in aliqua forma, qua possidetur objectum beatificum, et cujus effectus formalis est ipsi objecto unire potentiam, quæ in eo præcise beatificabilis est, inquantum unitur objecto; omnis autem alia ratio huic extranea, est etiam extranea beatitudini qua beatitudo formalis et essentialis dicitur; hæc ergo ratio confirmat magis sententiam nostram, licet in seipsa dubia est. Dicimus itaque quod neque visio sit formalis possessio

Visio non est sola possessio objecti.

Tollitur æquivocatio.

Posita sola visione non bearetur creatura.

Ratio quorumdam ad idem.

Rejicitur

objecti per voluntatem, cui specialiter debetur, neque objectum fieri præsens voluntati per visionem, præsentia etiam objectiva, sed seipso, quod sic declaro, quia licet illud universaliter sit verum, quod nihil volitum quin præcognitum, et in eo consistat ordo potentiarum in sua operatione, non tamen objectum, qua cognitum movet aut terminat voluntatem, sed specificative, quod est cognitum sub ratione sua et propria, quam non participat ab intellectu, movet voluntatem. Ex eo autem quod objectum sit præsens intellectui formaliter per cognitionem, fit præsens in actu primo voluntati, in actu vero secundo per proprium suum actum fit ei præsens in *esse* voliti; quod si objectum in reipsa sit præsens intellectui, ut contingit in proposito per visionem in patria, ita etiam fit præsens voluntati in reipsa, in quod præcise sic tendit propter se, et non qua terminat intellectum aut visionem. Ad fruitionem etiam objecti supponitur præsentia in reipsa, et ex ordine potentiarum ipsa visio, quæ ad summum habet rationem conditionis applicantis ostensive objectum in re voluntati.

[Ex]plicatio. [O]bjectum [no]n movet [v]oluntatem qua [c]ognitum, [s]ed quod est [c]ognitum.

27. Ad probationem autem illius minoris, qua removetur a voluntate essentialis beatitudo, jam responsum est, et negatur quoad primam partem; quoad secundam æquivocat, ut infra videbimus super textu sequenti, in quo Doctor ad eam respondet. Ad alteram probationem ostensivam minoris, respondetur illam alludere ad possessionem juris et facti, ut convenit Domino; quæ acceptio transfertur ad propositum ut mediante operatione possideatur objectum beatificum; hæc autem possessio non soli intellectui, neque primario competit, nihil enim est in reipsa, quam attingentia immediata et perfecta objecti, quæ non est solius intellectus, sed etiam voluntatis, quæ perfectius unitur objecto. Unde si translatio illa vocabuli servata proportione ad possessionem rerum facto aut jure, proprie accommodari posset proposito, sic spectare magis ad voluntatem quam ad intellectum, quia sicut in voluntate residet jus et dominium, et dispositio, per quemcumque actum de re possessa procedit a voluntate, ita etiam principaliter in voluntate residet possessio, et non in ulla alia facultate. Unde ut significatur per tactum, visum aut pedum positionem rei dominium, totum fit in virtute voluntatis per quam acquiritur, et retinetur dominium, et possessio, et fit etiam alienatio rei per actus ejus contrarios; neque acquisitio aut possessio rei fit per solam præsentiam, aut præsentantem, sed per actum voluntatis ministerio sensus. In proposito sicut nullum est dominium creaturæ in objectum beatificum, ita etiam nulla est possessio proprie dicta, et qualiscumque sit per attingentiam objecti in reipsa, ad differentiam modi operandi potentiarum circa ipsum, ut est absens, dicitur tantum possessio, non vero ad modum dominii, aut actus juridici; hæc, inquam, attingentia competit etiam voluntati primario, sicut et ipsum jus, quod fundatur in merito, per quod acquiritur beatitudo; si ergo dicatur beatitudo possessio finis quasi acquisitio præmii ex medio quodam justitiæ, magis sic competit voluntati proprie, in qua ipsum jus fundatur, et sequitur finis seu præmium per fruitionem. Quod autem ulterius urget præfatus auctor, nempe hoc esse peculiare intellectui ut a nulla alia potentia dependeat quoad hoc, quod est habere suum objectum præsens, quia id competit illi ex sua operatione formaliter expressiva objecti; voluntas est potentia cæca dependens ab intellectu, ut habeat objectum præsens, qui modus operandi est multo imperfe-

[Re]sponsio ad [pro]bationes [m]inoris.

Possessio juris et facti, sicut dominium residet in voluntate.

Sicut meritum, ita et præmium est voluntatis.

ctior; hoc inquam, probat et responsum habet ex dictis, et ratio redit in idem, quod impugnatum est in probatione conclusionis, et falsum est quod assumit, nempe ex subordinatione potentiarum colligi perfectiorem modum operandi intellectus esse, quia hæc subordinatio potentiarum est ex ratione generali ipsarum, et est in Deo ubi nulla potest esse imperfectio, subordinatio intellectus in nobis ad cognitivam sensitivam non probat perfectiorem esse modum operandi sensus quam intellectus; perfectior est in via actus voluntatis, v. g. charitatis, quam fidei, quamvis hoc negaret Vasquez, prioritas operandi non magis probat excessum intellectus quam imperfectionem, quia prioritas generationis procedit ab imperfecto ad perfectum, ut *supra* ex Philosopho probat Doctor.

Subordinatio potentiarum non arguit perfectionem, quia est etiam in Deo.

Ordo secundum generationem.

28. Præterea, magis subordinatur intellectus objecto quam voluntas ex genere suo, quia intellectus, ut comparatur ad objectum motivum, est causa incompleta et partialis respectu sui actus, non sic voluntas, in quam physice non influit objectum, sed tantum metaphorice alliciendo ipsam. Item, necessitatur intellelectus per objectum suum, non ita voluntas, quæ est alia subordinatio magis arguens imperfectionem. Deinde, æquivocat ratio, quia si intelligatur de præsentia in actu primo, falsum est intellectum habere ex se objectum præsens; si autem intelligatur de præsentia in actu secundo, sic falsum est voluntatem non habere actum suum circa objectum præsens, et eo mediante habere objectum præsens; comparatio autem illa in eo æquivocat, quod sumat præsentiam objecti intellectus in actu secundo, voluntatis in actu primo; si fiat autem uniformis comparatio quoad actum secundum, sic voluntas per nullam aliam potentiam habet objectum sibi præsens; si comparatio sumatur in actu primo, objectum fit præsens utrique ex propria ratione, licet cum ordine moveat utramque; hæc ergo ratio, quam facilem asserit prædictus auctor, nullam in reipsa difficultatem nobis ingerit, magisque commoda est illa ratio, quam contemnit aliorum, qui ex majori abstractione intellectus colligunt ejus perfectionem.

Major subordinatio intellectus ad objectum quam voluntatis.

Æquivocatio discursus, et comparationis ostenditur.

29. (h) *Cum probatur propositum,* etc. Hîc respondet Doctor ad alterum membrum illius argumenti, seu probationis minoris qua excludit a beatitudine formali quietationem voluntatis in fine, quia sequitur finis acquisitionem; æquivocat autem ratio præmissa, quia hæc quietatio potest intelligi, vel pro delectatione proprie dicta, quæ est perfectio superveniens operationi ut pulchritudo juveni, et sic aliqui interpretantur quasi voluntas non habeat alium actum circa finem præsentem, nisi solius delectationis; sic ergo intellecta quietatio conceditur quod in ea non consistat beatitudo formalis, quia delectatio proprie dicta supponit finem acquisitum. Falsum autem est quod voluntas non habeat actum elicitum circa finem præsentem priorem delectatione, quia *appetitus inhiantis fit amor fruentis* secundum Augustinum, et in genere passio non habet rationem meriti, quia nec passionibus meremur, aut laudamur, aut vituperamur juxta Philosophum in littera citatum, meritum voluntatis in via consistit in desiderio, ut comprehendit actum circa absentem finem, et circa præsentem; nam permanere in bono acquisito est meriti, et circa finem præsentem etiam voluntas intensius operatur, quia perfectius applicatur suo perfectivo in reipsa conjuncto. Rationabile etiam est quod voluntas in desiderando eliciat actum, ut probavit *in* 2. *d.* 25. et probat etiam hîc ex Au-

Ad aliam probationem D. Thomæ.

Æquivocatio.

Voluntas habet actum priorem delectatione.

Actus voluntatis in via.

psa elicit esiderium finis. gustino *lib.* 12. *de Civit. cap.* 6. et Anselmo 4. *de Conceptione Virginali.* Imo hoc de fide est, quia liberum arbitrium est potentia activa, ut patet ex Trid. *sess.* 6. *c.* 5. *et can.* 4. et supponitur per totam sessionem. Si ergo voluntas elicit actum circa finem suum absentem, idem dicendum de fine, ut est præsens, actum, inquam, priorem delectatione; quod facilis est probationis, quia quo perfectius applicantur potentia, et objectum, eo perfectius etiam nata est sequi operatio; finis autem absens amatur sub ratione propria, et propter ipsum. Hæc ratio eadem est finis præsentis respective ad voluntatem, et sub eadem ratione perficiens potentiam; ergo perficit mediante amore elicito diverso a passione, nam convenientia finis ad voluntatem in hoc primario attenditur, quatenus voluntas amando a fine perficitur; rectitudo etiam voluntatis in actu secundo sumitur ab amore elicito finis, et non a passione consequente, et inclinatio voluntatis ad finem potissima est secundum hanc rectitudinem. Accedit quod superius adnotavimus amorem amicitiæ esse in patria perfectissimum, et communicationem affectuum et bonorum, in qua consistit amicitia.

ıod actus moris sit licitive a voluntate robatur.

30. Quietatur voluntas fruitione. (i) *Si ergo alio modo accipiatur,* etc. Hîc transit ad aliam acceptionem quietationis potentiæ, ut sumitur pro actu elicito ejus, qui dicitur amor fruitionis, et non pro delectatione, negatur assumptum, nempe hanc quietationem potentiæ supponere finem acquisitum primaria assecutione secundum ordinem perfectionis, quia hæc consistit in actu voluntatis, licet supponat assecutionem finis non sub ratione finis, sed objecti intelligibilis per intellectum. Quod si dicas finem conjungi intellectui per visionem, respondetur aliud esse conjungi finem sub ratione finis reduplicative, et aliud conjungi specificative. Conjungitur specificative intellectui, licet etiam conjungatur, ut perfectivum intellectus per modum ultimi et perfectissimi intelligibilis, et sic dici posset finis intellectus, sumendo finem late pro ultimo perfectivo cujusque, sed aliter sumendo finem stricte sub ratione finis, ut particulariter est finis, et ultimum conveniens naturæ per affectum solius voluntatis, in ordine ad quam hoc modo dicitur præcise finis, et bonum, tum quia se movet in ipsum, et ordinat media ad ejus consecutionem; tum quia bonum sub ratione boni est ratio formalis constitutiva finis, et formalis ratio etiam objecti solius voluntatis; ideo finis sub hac ratione est solius voluntatis, sicut et assecutio ejus, qui est ejus amor elicitus circa finem, quo formaliter fit præsens voluntati, ut perfectivum beatificans. Duplex finis acceptio.

(k) *Si contra hoc adducatur,* etc. Respondet ad rationem factam pro D. Thoma ex principiis contradictionis. Voluntas potest nunc quietari, prius non; ergo aliter se habet ad finem nunc quam prius, vel e converso, scilicet non se habet aliter. Respondet consequentiam non valere, quia sufficit ut aliter se habeat potentia intellectiva prior operans, ad hoc ut finis in actu primo sit præsens præsentia proxima et requisita ad actum per quem quietatur voluntas; posita autem priori operatione, voluntas per actum elicitum jam formaliter quietatur, quod est dicere, finem in actu primo et proximo fieri præsentem voluntati sine ulla ipsius voluntatis mutatione; in actu vero secundo esse præsentem perfruitionem ejus positivam qua conjungitur potentiæ in ratione perfectivi sub ratione formali finis. 31. Responsio ad objectionem.

Finis redditur præsens voluntati in actu primo per solam mutationem intellectus.

(l) *Breviter ergo prima pars deductionis,* etc. Hîc per recapitulationem subjicit totius responsionis summarium. Dicit primam partem deductionis non esse con- 32. Recapitulatio dictorum.

tra aliquem, nemo enim statuit beatitudinem objectivam in alio quam in Deo, neque secunda pars de primo actu voluntatis est alicui dubia, nempe beatitudinem ultimam non consistere in actu desiderii circa absens. Restat ergo tota difficultas in hoc : Si aliquis actus voluntatis alius a desiderio posset esse prima consecutio finis (supponit delectationem proprie dictam non esse actum elicitum voluntatis, ideo discrimen actus eliciti revocat ad desiderium absentis, et actum circa præsentem finem ultimum), et probatio adducta fallit secundum æquivocationem, quia si accipiatur quietatio pro passione consequente operationem perfectam circa finem, illa supponit finem acquisitum. Si autem sumatur pro ipsa operatione, est perfecta quietatio potentiæ, et non supponit finem acquisitum, sed est ipsa ejus acquisitio perfectior, et ideo illa propositio, *quietationem in objecto præcedit assecutio objecti prima,* id est *perfecta*, falsa est, cujus comparatio sumitur ex proportione ad motum, quo mobile assequitur terminum, et quo posito in *esse* sequitur quies, et cessat motus. Hæc comparatio, ut dicit, non est ad propositum, quia quietare, et acquirere hic competit eidem operationi, et universaliter nequit motus comparari ad operationes, nisi seclusis imperfectionibus, quæ conjunctæ sunt motui, quarum una est distinctio ejus a quiete *motus* enim *est actus entis in potentia,* ideoque incompletus. Adveniente autem completo, qui est ipse terminus in *esse*, cessat motus ex natura sua, quia est productio termini, quo producto cessat *fieri* ejus; operatio autem est actus completus et perfectus, per quem quietatur potentia in objecto.

Non recte comparatur quies per motum habita ad operationem quietativam.

33. Deinde, probat dari medium inter actum desiderii absentis, et delectationem stricte sumptam, quæ est passio, per quem actum acquiritur finis, qua finis est. Respondet quæ ad illud argumentum ex contradictione, quæ dicitur nunc finem esse præsentem et possessum, antea non fuisse, etc. Respondet, inquam, per solutionem *supra* datam, nempe duplicem *esse* assecutionem finis ; aliam primitate generationis, et hanc esse per intellectum ; aliam primitate perfectionis, et hanc esse per voluntatem. Et si dicas, inquit, potentiæ assecutionem finis præcedere, ante omnem operationem et quietationem potentiæ, quia nempe potentia nunc potest operari, antea non potuit, quod nequit esse sine aliqua mutatione potentiæ, sequitur hoc inconveniens, nempe quod in nulla operatione consistit acquisitio finis, nequidem ipsius intellectus operatione, et ita nec beatitudo, et tunc inclinatur in illam sententiam, qua dicitur in nulla operatione potentiæ consistere beatitudinem, sed in aliqua habitione finis supposita potentiæ et ejus operationi, quæ sententia impugnata est *quæst. prima hujus.* Sequela hæc probatur ex eadem forma argumenti applicata ad intellectum, quia intellectus nunc operatur et quietatur in fine præsente, qui ante non habuit finem præsentem ; ergo hæc ejus quietatio supponit aliquam priorem mutationem, per quam finis nunc fit præsens, qui antea non fuit præsens; ergo operatio, per quam quietatur formaliter in fine, ut præsens est, supponit finem alias præsentem et acquisitum, antequam ut præsens quietat potentiam. Responsio est eadem quoad utramque potentiam, nempe acquisitionem finis præsentis, et quietationem contineri unitive et formaliter in ipsa operatione potentiæ, ideo non valet consequentia de mutatione ulla, quæ antecedit actum potentiæ.

Objectio rejicitur.

Inconveniens.

Retorquetur objectio ad inconveniens.

Acquisitio et quietatio continentur unitive in actu potentiæ.

Hactenus Doctor in hac quæstione quoad illam difficultatem de assecutione 34.

finis, in qua consistit beatitudo creaturæ rationalis, et licet alii de ejus intentione certent, ego discursum ejus perpendens, nihil aliud colligere potui, quam eum sequi sententiam mediam inter duas extremas superiori quæstione discussas, nempe beatitudinem completam extensive consistere in operatione utriusque potentiæ, in quo convenit cum sententia Richardi et aliorum; beatitudinem vero intensivam, et ultimo completam consistere in una operatione, in quo convenit cum D. Thoma; hanc autem beatitudinem convenire actui voluntatis perfectiori gradu, quam actui intellectus, quia actus voluntatis est finis propriissime sumpti in ratione boni ultimi et perfectivi sub ratione boni, licet actus intellectus sit de eodem objecto sub ratione etiam propria sibi inquantum est objectum intelligibile. In hoc tantum discedit a D. Thoma in duobus punctis. Primum est, quod totalis beatitudo essentialis non sit in solo intellectu; secundum vero est quod sit proprius in voluntate quam in intellectu, ac proinde quod acquisitio finis non sit solius intellectus. Reliqua argumenta, quibus hæc sententia Doctoris impugnatur, adducemus in fine quæstioni lateralis, ubi respondendum erit ad argumenta etiam principalia; interim procedemus ad ipsam quæstionem lateralem, in qua altera probatio conclusionis desumpta a perfectione potentiæ tractatur, etc.

Vera sententia Doctoris.

QUÆSTIO EX LATERE.

Utra potentia sit nobilior, intellectus an voluntas?

SCHOLIUM.

Primam rationem, qua D. Thom. 1. part. quæst. 82. art. 3. probat intellectum esse ratione objecti simpliciter nobiliorem voluntate, et hanc secundum *quid* nobiliorem intellectu, refutat Doctor. Primo, quia secundum D. Thom. verum et bonum tantum ratione, seu per intellectum differunt. Secundo, verum et bonum non sunt objecta harum potentiarum, de quo 1. dist. 3. quæst. 3. primam rationem D. Thom. ducit ad oppositum; secundam demonstrat nihil valere.

(a) Juxta hoc quasi ex latere quæritur, quæ potentia sit nobilior? Ad istam quæstionem ex multis mediis arguitur ad utramque partem. Unum medium est ex objecto pro intellectu sic: *verum* est propinquius enti quam *bonum*; ergo perfectius. Pro voluntate sic: Ratio boni est nobilior, quia est bona per essentiam; verum autem est bonum per participationem. Similiter bonum universale est nobilius bono particulari; *verum* est quoddam bonum, quia bonum intellectus.

10. S. Thom. 1. p. q. 82. a. 3. Ratio 1.

(b) Hoc medium pro neutra opinione videtur esse efficax, quia major utrobique videtur falsa, quia ista non sunt realiter distincta, *verum* et *bonum*, et per consequens neque unum realiter nobilius altero. Si autem dicatur unum nobilius altero secundum rationem, intelligendo rationem pro causato ab intellectu (hæc est relatio rationis per intellectum comparantem ista ad alia), hæc nobilitas non facit ad propositum, quia relatio rationis non est formalis ratio primi objecti intellectus vel voluntatis.

Vide Henric. quodl. 1. quæst. 14. Vide Var. in princ. d. 3. quæst. ult.

Similiter ad quæ fiet ista comparatio? Si ad personas divinas, Filium scilicet, cui correspondet *verum* in ente, et Spiritum sanctum, cui correspondet *bonum*, personæ

divinæ non habent differentiam nobilitatis. Si autem comparentur ad posteriora, puta ad actus, quorum sunt objecta, jam est circulus in arguendo. Si (c) autem ponantur differre ratione reali, sicut dictum est de attributis *in primo libro*, tunc bene potest salvari aliqua nobilitas in uno secundum propriam rationem ejus respectu alterius, et hoc ante actum intellectus, quia sicut est distinctio inter aliqua alterius rationis, sic est etiam inæqualitas, maxime si sit distinctio quidditativa, non hypostatica, et inter absoluta, sed forte, nec *verum* nec *bonum* ultra ens dicunt rationes absolutas. Minor etiam utriusque rationis est dubia quantum ad illam partem, quod bonum est objectum voluntatis; falsa autem quantum ad illud, quod verum est objectum intellectus, sicut dictum est *in primo lib. dist.* 3. *quæst.* 3. tam ergo major quam minor requirunt prolixiorem discussionem, quam ad præsentem quæstionem spectet; pro neutra ergo parte ponenda valet hoc medium.

Verum et bonum forte dicunt tantum respectum. dist. 8. q. 4.

(d) Ad rationes ergo ex illo medio sumptas. Ad primam infertur oppositum, quia sicut ens est potentiale respectu cujuscumque rationis specialis, ita propinquius sibi erit potentialius. Sed contra hæc: Ratio entis præcise accepta est nobilior quacumque ratione superaddita præcise accepta, sicut ratio subjecti est nobilior ratione passionis; ergo quod sibi tanquam perfectissimo est propinquius, illud est perfectius. Unde falsum est quod ens se habet ad alia, sicut materia ad formam, sed magis in potentia quasi activa, sicut subjectum ad passionem.

11. Ducit primam rationem D. Thom. ad oppositum.

Aliter dicitur, quod perfectissimo potest aliquid esse propinquius in uno ordine, et aliud in alio ordine, sicut substantiæ immediatior est quantitas in uno ordine, quam qualitas; tamen qualitas est perfectius, et per consequens propinquius in alio ordine. Illud autem est simpliciter perfectius, quod in ordine nobiliori, vel secundum conditionem nobiliorem est propinquius perfectissimo, sicut bonum est propinquius enti in ordine communicandi perfectiones, sive finaliter terminandi et complendi perfectionem alterius, juxta quod bonum uno modo dicitur communicativum sui secundum Augustinum 1. *de Doctrina Christiana;* alio modo finis 2. *Phys. et* 5. *Metaph. et* 1. *Ethic.* licet verum sit propinquius enti in ordine ad potentias operativas circa totum ens.

Quomodo propinquius perfectiori, est perfectius minus propinquo.

Cap. 1. et inde. Text. 31. Text. 3.

(e) Ad rationem in contrarium primo instatur, quia similiter posset argui de vero, nam verum est verum per essentiam; bonum autem est verum per participationem; ergo verum verius; ergo et majus; et sic arguit Augustinus negative, 8. de Trin. cap. 2. *Si non verius, nec majus*, ubi non est locus, nisi a convertibili. Ideo respondeo, quod omnia ista transcendentia denominant se mutuo, et ideo æqualis perfectionis est esse essentialiter verum, sicut est esse essentialiter bonum, nisi probetur quod ratio veri est nobilior ratione boni, et e converso.

12. Transcendentia denominant se mutuo.

Alia responsio realior, quod ly *magis* potest referri ad inhærenti-

13. Quia album

rædicatur e albo essentialiter, et de homine ccidentaliter. leducitur. ad ppositum simili forma.

am, vel ad prædicatum; inhærentia sequitur identitatem extremorum; ergo quod essentialiter inest magis inest, prout determinat inhærentiam vel identitatem, non autem prout determinat extremum inhærens. Exemplum, album non est albius quam homo qui est albus.

COMMENTARIUS

35. Ordo uæstionis ad priorem.

(a) *Juxta hoc quasi ex latere quæritur,* etc. Quæ scilicet potentia ex duabus sit nobilior, an intellectus, an voluntas? Hæc difficultas movetur accessorie ad principalem, in qua hactenus actum est de beatitudine, et in qua operatione potissimum consistat, nam operatio perfectissima hominis est illa, quæ perfectius conjungit fini, et consequenter quæ est perfectioris facultatis. Unde quod aliqui dicunt impertinens esse, an operatio conjungens fini sit perfectissima, modo in ea consistat acquisitio finis, et eo ipso esse beatitudinem; hoc, inquam, non subsistit constituendo beatitudinem in operatione, nam sicut creatura spiritualis non beatur nisi per operationem suam, perfectio autem operationis consistit ex objecto et modo tendendi in objectum, et prout est secundum perfectissimam inclinationem creaturæ, quæ est illa, quæ est ad finem, ut ei conjungitur in reipsa, inde sequitur quod illa operatio sit perfectissima, quæ conjungit objecto beatifico sic sumpto.

\liquorum dictum rejicitur.

3eatitudo onsistit in peratione erfectissima.

36. Sententia affirmans ntellectum esse perfectiorem voluntate.

Hoc supposito pro intellectu certat D. Thom. 1. *part. quæst.* 82. *art.* 3. ubi Cajet. et cæteri ejus commentatores. Idem sentit *de veritate quæst.* 8. *art.* 1. *et quæst.* 22. *art.* 11. *et in* 3. *lib. sent. d.* 27. *quæst.* 1. *art.* 4. *contra Gentes lib.* 3. *cap.* 25. Capreolus *in* 1. *dist.* 1. *q.* 1. *art.* 3. *ad* 7. *et in sequent.* Sotus, Durandus, *in hac dist.* Vasquez *sup. cap.* 8. Media autem, quibus probatur perfectio intellectus supra voluntatem ordinate disponit Doctor, et ad singula respondet.

Opposita sententia non minoris notæ habet assertores. Eam tenet Alensis 3. *part. quæst.* 12. *m.* 2. *art.* 3. *et quæst.* 80. *m.* 1. *ad* 5. *et* 4. *p. q.* 92. *m.* 1. *art.* 4. Albertus Magnus *in* 1. *dist.* 1. *art.* 14. Doctor *in præsenti. dist.* Richardus *art* 1. *quæst* 6. Ægidius *quodlib.* 3. *quæst. ult. ad.* 1. Henricus *quodlib.* 1. *q.* 14. Occhamus *in* 1. *dist.* 1. *q.* 2. Major, Argentinas, Bassol. et reliqui nostræ Scholæ *in præsent. dist.* Cordubensis *quæst.* 42. *art.* 1. et ut cæteros omittam, hæc est sententia communissima antiquorum ante et post D. Thomam, quam late tractat Bassolis; ejus autem tractatus hic a Doctore nobis sufficit. 37. Sententia præferens voluntatem quæ est, Doctoris.

Primum argumentum pro sententia opposita est ex perfectione objecti intellectus. Verum quod est objectum intellectus, est propinquius enti quam bonum, quod est objectum voluntatis; ergo est perfectius quam bonum. Similiter arguitur etiam pro voluntate, ratio boni est nobilior, quia est bona per essentiam, id est, seipsa formaliter est talis; verum est bonum denominative, et per participationem. Item, bonum universale est nobilius quam bonum particulare; sed verum est quoddam bonum particulare, quia intellectus bonum; ergo, etc. Prima ratio ex objecto. Verum esse propinquius enti quam bonum.

(b) *Hoc medium pro neutra opinione videtur esse efficax,* etc. Rejicit hoc tanquam inefficax, quia major utrobique est falsa, quia verum et bonum non sunt realiter distincta, et consequenter neque unum realiter nobilius altero. Si dicantur esse distincta ratione distinctionis, quam non habent in reipsa, sed per operationem 38. Rejicitur ratio tanquam inefficax pro alterutra parte.

collativam intellectus, et alterum ut distinctum ab alio esse nobilius. Contra, hæc comparatio per intellectum nihil constituit in reipsa, estque sola relatio rationis per quam nequit constitui aut distingui objectum intellectus et voluntatis primum et distinctivum potentiarum; ergo hæc distinctio non facit ad propositum. Deinde, quæritur ad quæ fiet ista comparatio, si ad aliquid prius, v. g. ad personas divinas, ut ad Filium, quod est verum in ente, et ad Spiritum S. qui est bonum appropriate, in his non est differentia nobilitatis aut perfectionis, si fiat ad posteriora, nempe ad actus, quorum unus diceretur perfectior altero, fit circulus probando perfectionem actus ex perfectione objecti, et perfectionem objecti ex perfectione actus. Hic discursus est ex suppositione, quod in reipsa nulla sit distinctio inter verum et bonum in ente; nam sic non subsistit comparatio secundum perfectionem inter ipsa, ut antecedunt intellectum; data autem distinctione per solum intellectum, nequit sumi fundamentum majoris perfectionis unius præ altero ex reipsa indistincta; debet ergo hæc distinctio sumi per comparationem ad alia, in quibus verum et bonum aliquo modo discernuntur, nequit autem sumi talis distinctio in ordine ad aliquid superius perfectione, ut in ordine ad Deum, aut personas divinas, in quibus illæ rationes solo intellectu distinguuntur, et nulla admittitur inter eas inæqualitas perfectionis, si sumatur in ordine ad potentias, et actus committitur circulus in probatione, quia nobilitas et perfectio horum sumitur ex objectis, et perfectio objectorum probatur ex perfectione actus et potentiæ. Deinde contingere potest perfectionis excessus in potentia et actu cum unitate ejusdem objecti formalis, ut v. g. potentia superior, et actus ejus est perfectior potentia inferiori, et similiter suo actu, ut etiam determinat respiciunt idem objectum.

Responsio impugnatur.

Distinctio per intellectum non facit ad rem ipsam.

Fundamentum illius.

Non subsistit comparatio.

39. Si verum et bonum distinguantur formaliter ex se, quid dicendum.

(c) *Si autem ponantur differre,* etc. Subjungit quid dicendum sit, si admittatur distingui formaliter inter se, et ab ente; docet sic unam esse posse nobiliorem altera, si distinctio sit quidditativa, et non hypostatica, id est, sola individualis, vel suppositi, quia inter diversas quidditates non reperitur æqualitas in perfectione, quæ est suppositio hujus quæstionis, sicut et difficultatis principalis, ut visum est; inter individua vero et supposita reperitur æqualitas in eadem natura, vel quoad speciem, vel quoad eamdem in numero, ut in divinis. Addit præterea aliam limitationem, ut sint absoluta, quia in relationibus non attenditur perfectio aut excessus perfectionis, quamvis alias dicuntur etiam a Doctore contineri sub ente quanto finito, loquendo de creatis : *Sed forte,* inquit, *nec verum, nec bonum ultra ens dicunt rationes absolutas.*

40. Proprietates distingui in se, et secundum perfectionem.

Contrarium hujus videtur docere *in* 2. *dist.* 16. et suppositio hujus quæstionis id denotat, nam etiam comparatio ipsarum potentiarum ad invicem secundum perfectionem supponit distinctionem earum a subjecto, cujus sunt proprietates, et a se invicem, quod perinde de reliquis proprietatibus positivis dicendum est. Quod si sumat absolutum in rigore, ut dicit differentiam entis, verum est quod sicut ipsum ens abstracte sumptum abstrahit ab absoluto, et relativo, ita et proprietates ejus convertibiles abstrahunt, quales sunt verum et bonum. Cæterum sicut ipsum ens dicit perfectionem transcendentalem, qua dicitur perfectius suis proprietatibus, sic etiam proprietates dicunt aliquam perfectionem quidditativam diversam, secundum quam ad se invicem comparantur et potest esse excessus secundum hanc unius præ altera; ideo ergo re-

vocat in dubium hoc Doctor, propter inevidentiam rei. Cæterum ex principiis ejus in hac quæstione et principali, satis colligitur bonum esse perfectius vero, quia posterius generatione, sicut inde ex Philosopho probat amorem perfectiorem esse visione, quod suo modo ad passiones entis accommodari potest.

linor ubia. Subjungit præterea minorem utriusque rationis præmissæ esse dubiam, in qua dicitur bonum objectum voluntatis : *Hoc*, inquit, *dubium est, et verum esse objectum intellectus*, hoc esse falsum, ut probavit *in* 1. *dist*. 3. *quæst*. 3. et tandem concludit, cum tam minor quam major requirat longiorem discussionem, quam spectet ad præsentem quæstionem; hoc medium desumptum ab objecto pro neutra parte est assumendum, et huc tendit discursus Doctoris, ut probet illis rationibus dubiis non esse magnopere insistendum pro una vel pro altera parte.

jectum imum llectus.

copus cursus.

41. sponsio ad tiones missas. (d) *Ad rationes ergo ex illo medio sumptas*, etc. Solvit rationes præmissas ad utramque quæstionis partem. Ad primam, qua probatur perfectio intellectus ex perfectione objecti, quia verum propinquius acceddit ad ens. Respondet deducendo rationem ad oppositum, quia ens est potentiale respectu cujuslibet entis in specie, sic illud quod est ipsi propinquius, erit magis potentiale; sub ratione autem potentialis consideratur ens ut imperfectum, seu imperfectius, quam ens in actu per superadditum, quia sicut species est perfectior genere, ita et omni prædicato transcendenti; si ergo objectum intellectus sic accedit propinquius ad ens, sequitur ipsum esse imperfectius, quam alia remotiora. Mox elidit fundamentum colligendi perfectionem ex abstractione potentiali, quia ens est perfectius, quam aliqua sua passio convertibilis cum ipso, sicut subjectum perfectius est sua passione; ergo illud quod est propinquius enti secundum conditionem nobiliorem entis, illud erit nobilius in se; sed quod propinquius est enti secundum generationem, remotius est ab ente secundum perfectionem; ergo oppositum ejus quod intenditur. *Unde*, inquit, *falsum est ens se habere ad passiones, sicut materia ad formam*, scilicet ut causat passiones, *sed se habet quasi in potentia activa sicut subjectum ad passionem*.

rfectio ctu non otentia mitur.

Propinquius perfecto qua perfectum, est nobilius.

42. Diversus ordo propinquitatis. Secundo, respondet aliquid dici propinquius in diverso ordine, sicut quantitas est propinquior substantiæ in uno ordine, nempe subjecti, et sic dicitur quantitas sequi materiam; in alio vero ordine propinquior est qualitas, quæ perfectior est quantitate; comparando autem utrumque ad invicem, illud est simpliciter perfectius, quod secundum nobiliorem ordinem et conditionem propinquius est perfectissimo. Hanc instantiam de perfectione qualitatis supra quantitatem probavimus *in prima parte hujus commenti dist.* 12. *quæst.* 2. et versatur in eo quod qualitas sequatur actualitatem et formam, quæ est perfectior materia; sequatur, inquam, quantum ad perfectionem. Unde quantitas nullo modo transfertur ad Deum, aut ad entia perfectissima, ut sunt substantiæ immateriales, in his tamen invenitur qualitatis genus; in Deo quidem per modum attributi substantialis, ut sunt illa, quæ consequuntur voluntatem et intellectum in ipso; in Angelo vero et anima sub ratione etiam accidentis; qualitas ergo, quæ sequitur ad substantiam etiam secundum gradum perfectissimum ejus, est perfectior quam quantitas quæ sequitur substantiam dumtaxat materialem, et secundum gradum imperfectum substantiæ.

Perfectior qualitas quantitate.

Ratio hujus.

Transfertur qualitas ad entia spiritualia, non quantitas.

In proposito ita se habet bonum in ente, quia propinquius enti secundum gradum perfectissimum entis, ita etiam est perfe-

Bonum propinquius enti quoad perfectionem.

ctius vero, licet verum propinquius sit secundum alium ordinem, quia bonum est propinquius enti in ordine communicandi perfectiones, sive finaliter terminandi et complendi perfectionem alterius, juxta quod bonum uno modo dicitur communicativum sui ex Augustino 1. *de doctrina Christiana cap.* 32. Alio modo finis a Philosopho 2. *Phys. text.* 32. *et* 5. *Met. text.* 3. *et* 1. *Ethic. cap.* 3. Verum autem est propinquius enti in ordine ad potentias operativas circa totum ens, nempe in ordine ad intellectum.

43. Ad rationem pro opposito de perfectione boni. (e) *Ad rationem in contrarium,* etc. Scilicet qua probatur perfectio excedens voluntatis, respondet retorquendo argumentum, quod fuit bonum est bonum per essentiam, verum tantum participatione, quod ad oppositum formari potest, quia verum est verum per essentiam, bonum tantum est verum per participationem; ergo verum verius; ergo majus. Sic arguit Augustinus 8. de Trinit. cap. 2. *si non verius, nec majus,* etc. ubi non est locus nisi a convertibili. Dicit enim Augustinus quidquid plus veritatis non habet, non habet plus etiam magnitudinis : *Porro quidquid plus veritatis habet perfecto verius est, sicut majus est quod plus habet magnitudinis; hoc ergo ibi est majus quod verius,* etc. Agit enim de æqualitate divinarum personarum. Respondet ergo ad formam argumenti, quod omnia illa transcendentia se mutuo denominant, et ideo æqualis perfectionis est esse essentialiter verum, sicut esse essentialiter bonum, nisi probetur alterum esse perfectius; nam ex hoc quod aliquid formaliter sit tale seipso, et reliqua denominentur talia per per ipsum, non probat ipsum secundum se esse perfectius, quia etiam quibuscumque imperfectis hæc competit, ut sint suæ rationes formales primo, et cætera ab eis denominative dicantur, etc.

August.

Transcendentia se mutuo determinant.

Respondet secundo, quod ly *magis* potest determinare, vel inhærentiam vel ipsum inhærens seu prædicatum, quantum ad inhærentiam seu modum essendi prædicati, quæ respicit identitatem, verum est magis verum quam bonum; et e converso si ly *magis* denotet inhærens, seu prædicatum, verum non est magis verum quam bonum, aut ens sit verum, neque albedo est magis alba quam subjectum albedinis. Ratio est, quia constituit et denominat secundum se totum id cui competit. 44. 2. Responsio ad idem.

Denominatio aquat formam.

Hactenus Doctor de primo medio probandi excessum perfectionis ex objecto. Cæterum Doctores alterius Scholæ prædictam rationem mordicus sustinent, adeo ut rationes Doctoris contrarias, opus posthumum Suarez *de anima lib.* 5. *c.* 9. eas appellet cavillationes, remittens solutionem ad Cajetanum *in* 1. *part. q.* 82. *art.* 3. Sed censura magis redundat, quam opinor non esse Suarez; sit ipsius vel alterius, modo suus veritati locus detur. Probabiliorem dumtaxat sentit auctor sententiam D. Thomæ, et non certam. Probationes hinc inde certant contradictorie circa primarium fundamentum, quod est illud in Schola D. Thomæ desumptum ab objecto perfectiori, quod tamen Vasquez *supra* citatus contemnit, et Doctor infirmum, aut dubium hîc judicat, sicut et Bassolis, ac proinde decisionem controversiæ magis ex aliis petendam esse; interim videamus qua ratione fulciatur contra dicta.

Respondet ergo Cajetanus ad primam rationem Doctoris, distinctionem illam veri et boni esse per intellectum, quamvis rationes ipsæ formales supponantur in re, et secundum se; ad distinctionem autem earum per intellectum sufficit distingui eas virtualiter, quia distingui virtualiter est habere omnia, ac si in reipsa essent distincta. Contra manet ratio Doctoris, quia 45. Responsio Cajetani.

Impugnatur. Comparatio supponit distinctionem extremorum.

comparatio inter illa secundum perfectionem majorem aut minorem nequit fieri nisi ut sunt distincta, et nullo modo communicantia, prout comparantur secundum diversa; ergo non attenditur major perfectio unius præ altero in reipsa, et ut supponuntur in actu primo ante operationem potentiarum, et ut sic supposita sunt objecta prima ipsarum independentia a potentiis. Quod autem dicantur distincta virtualiter, talis distinctio non sufficit ad specificandum potentias diversas per objecta formalia inquantum diversa sunt formaliter, quia objectum formale distinguit inquantum diversum est formaliter, et non inquantum idem formaliter alteri; ergo distinctio illa virtualis, ut dicit Doctor, debet sumi per comparationem ad alia, et tunc sequitur ratio contra hoc facta, nempe in ordine ad superiora non dari fundamentum distinctionis in ordine ad inferiora. Similiter non est fundamentum distinguendi, quia illa pariformiter se habent in inferioribus, nempe veritas et bonitas, et indistincta formaliter, sicut talia sunt in ente, ita in quolibet ente, neque institui potest comparatio ad potentias, quia esset circulus, ergo, etc. Si autem tantum valeat apud Cajetanum illa distinctio virtualis, quantum illa rationis objective quam Doctor adducit, restat probandum verum esse perfectius bono.

Distinctio virtualis non sufficit ad objecta formalia potentiarum.

46. Alia responsio. Verum esse abstractius quid sit hæc abstractio, declaratur.

Respondet Cajetanus verum esse abstractius bono: Abstractionem dicit esse rationis formalis, quæ nullam potentiæ aut materiæ rationem includit, ita ut quanto sit abstractior, tanto sit perfectior aut nobilior; cum enim omnes rationes formales ordinem inter se dicant, et ad unum primum, scilicet ad ens abstractissimum, inde fit ut quanto aliqua ratio sit minus abstracta, sit vicinior admixtæ potentialitati, et quanto abstractior sit, tanto remotior et perfectior; verum ergo cum sit vicinius enti, ideo est magis abstractum, et perfectius quam bonum. Hanc abstractionem amplius declarat Cajetanus in eo esse quod ratio rei, id est, essentia ut ab existentia distinguitur re vel ratione, si sit objectum intellectus, res ut existens sit objectum voluntatis, quia intellectus fertur in rem, sive existat, sive non existat, et in hoc consistit objecti ejus abstractio, voluntas non fertur nisi in objectum, ut existit realiter in re, vel in spe, vel possibiliter, quod fusius *ibidem* deducit Cajetanus, sistens in eadem præcisione. Alii deducunt hanc abstractionem ad modum operandi intellectus, quasi simplicior sit, et magis spiritualis, ut inde colligatur perfectio potentiæ, quia abstrahit.

Diversus modus, quo intellectus et voluntas versantur circa objectum.

Aliorum sententia circa abstractionem intellectus.

Contra primo, manet ratio Doctoris insoluta: Processus secundum abstractionem procedit a perfecto ad imperfectum, et de actu ad potentiam, et per conceptus inadæquatos rei, ut est in se; ergo quo magis abstrahit objectum ab actualitate et perfectione convenienti, in reipsa, eo est imperfectius in *esse* entis et intelligibilis; perfectior enim multo est cognitio hominis sub ratione hominis, quam sub ratione entis, et sic universaliter de cæteris; ergo quo magis receditur ab actu et perfectione rei, eo magis acceditur ad potentiam, et consequenter ultimum et supremum abstractum est magis potentiale, qualis est ratio entis. Et probatur consequentia cum antecedente, potentiale nihil dicit nisi indifferentiam cum negatione actus, sed inter cætera, enti ut ab omnibus abstracto convenit maxima indifferentia passiva in ratione contrahibilis, et nulla in universum perfectio differentialis, modalis, aut alicujus actus, a quibus abstrahit; ergo ut sic sumptum, licet sit primum quantum ad universalitatem

Impugnatio præmissorum.

Processus abstractionis de perfecto in imperfectum.

Ens abstractissimum est prima potentia.

prædicationis, non tamen est primum primitate actus et perfectionis, sed solius potentiæ passivæ, qua contrahibilis est ad omnia, eo modo quo sumitur hic potentia metaphysice.

47. Confirm. Compositio ex actu et potentia.

Confirmatur, in compositione metaphysica datur suo modo potentia et actus, ita ut determinabile sit per modum potentiæ, determinans per modum actus, ut patet in animali et rationali, quorum illud se habet ut potentiale, hoc vero ut actus; hinc locus ille Topicus a toto potentiali ad partes, quas non includit, nisi potestate passiva, qua per se est contrahibile, ideoque totum potentiale dicitur; ergo illud quod est maxime et primum contrahibile, est ultimum in potentia; sed ens est ultimum hoc modo; ergo quod accedit vicinius ad ens sub hac ratione est magis potentiale et imperfectum. Probatur consequentia cum subsumpto, processus per abstractionem intellectus comparatur processui resolutivo per naturam inquantum procedit via corruptionis. Sed hic processus est in ordine ad primam potentiam physicam, nempe materiam; ergo etiam processus per viam abstractionis tendit in ultimam et supremam potentiam metaphysicam; hic autem processus est imperfectus, ut sistit ad merum potentiale in natura; ergo similiter ille processus abstractivus similiter erit imperfectus, et ad non perfectum, quia recessus ab actu et perfectione ad non actum et merum potentiale; unde solutio illa Cajetani et aliorum videtur non subsistere.

Abstractio æquiparatur resolutioni.

Ejus imperfectio.

Processus compositorius est ad actum.

Deinde, sicut se habet processus compositorius, in natura qua procedit de potentia ad actum via generationis, ita se habet processus scientificus in intellectu ut procedit a causis et definitione ad subjectum et ejus effectum; sed prior est de potentia ad actum, ergo et posterior, prior secundum perfectionem et finem causarum et naturæ ut in eo perficitur hoc solo, quod potentia ejus reducatur ad actum; ergo posterior scientialis est perfectissimus processus intellectus, et secundum inclinationem supremam et perfectissimam ejus, qua quietatur in cognitione sui objecti perfecta, quod et verissimum est, ut mox probabitur.

Æquiparatur scientifico qui est perfectissimus intellectus.

48. Confirm. 2 Ex inclinatione perfectissima potentia ac actum et objectum.

Confirmatur itaque secundo : Inclinatio potentiæ maxime quietatur in suo objecto primo et perfectissimo; sed nulla ejus inclinatio quietatur in præciso conceptu entis, ut est ultimum abstractum, nisi illa tantum, qua procedit de actu ad ultimam potentiam resolutive, in qua nullo modo quietatur intellectus secundum inclinationem perfectam, quam habet ad inquirandam veritatem, nisi quatenus iterum descendit sub ente ad cognoscendas naturas et proprietates objectorum contentorum, quibus cognitis quietatur ejus inclinatio ad cognoscendum verum, ut experientia patet, et ratione; ergo quo magis intellectus recedit ab hac cognitione rerum in actu, et secundum proprias rationes, eo magis fit inclinatio ejus suspensa ab actu perfectissimo, ad quem est, et redditur in potentia; ergo et objectum sic consideratum præcisive et abstracte, etiam magis includit potentiam in genere objecti, et minus natum est actuare potentiam secundum inclinationem passivam ejus, sive ut movet, sive ut terminat potentiam, et sicut in ratione sua est ultimum et supremum potentiale, ad quod fit status resolutionis et abstractionis, ita etiam cognitio ejus est remotissima ab ea, ad quam inclinat maxime intellectus, et consequenter quod ipsi sub hac ratione est propinquius, erit in genere objecti intelligibilis et reducentis potentiam intellectivam ad actum, ad quem inclinatur imperfectissimum, vel non perfectum negative. Probatur consequentia, quia conside-

Quietatio intellectus in quo sistit.

rdo inter actus ntellectus ecundum perfectionem. rando intellectum secundum inclinationem suam talis est ordo, ut apprehensio subordinetur judicio, et judicium scientiæ, secundum ordinem perfectionis, in quo præceditur de potentia ad actum, tam ex parte intellectus cognoscentis, quam ex parte objecti cognoscibilis; potior autem est inclinatio indicativa et scientialis quam apprehensiva, quia quod illa excedit cognitivam sensitivam, non inde actuat complete intellectum. Scientia est ultimus actus in erfectione. Quamvis autem judicium sit secundum perfectam inclinationem intellectus, tamen non complet totam inclinationem ejus, quoad ultimum quod scibile est, nisi adveniat discursus maxime in nostro intellectu, qui per varias rerum et causarum collationes pervenit ad finem completæ cognitionis, sine qua manet intellectus in Terminus bstractionis est sola pprehensio. potentia ad suam perfectionem, ad quam inclinatur; sed quatenus intellectus procedit per viam abstractionis ad cognitionem ultimi et supremi abstracti, non attingit alium terminum suæ inclinationis et perfectionis, quam simplicem apprehensionem circa ultimum abstractum, quod est ens communissime sumptum, neque potest aliter ipsum attingere via abstractionis; neque ens sic sumptum est ejus perfectissimum objectum, seu primum prioritate perfectionis, licet sit primum prioritate communitatis, potentiæ et prædicationis.

onfirm. 3. Abstractio t recessus b objecto erfectissimo. Confirmatur tertio: Quo magis recedit intellectus ab objecto perfectissimo contento sub suo primo objecto communi, eo magis recedit a perfectione, et accedit ad potentiam; sed quanto magis accedit ad ens abstractum et communissimum, sic magis recedit a suo objecto perfectissimo, nempe a Deo, et substantiis separatis; ergo processus per abstractionem ultimatam objecti communissimi, non est secundum perfectionem, sed imperfectionem.

Deinde, nullam habet intellectus cognitionem, in qua magis perficitur, quam sit Dei, quam habet per viam inquisitionis Metaphysicæ, abstrahendo rationes communes ab imperfectionibus, quas habent in creatura, et componendo cum iis summam perfectionem, per quam devenit via compositionis ad conceptum proprium Dei, qui non sit alterius. Quamvis autem interveniat hìc abstractio et divisio conceptus objectivi ab imperfectione, non ad eam est status, sed ad compositionem perfectionis summæ; hinc etiam metaphysica licet dicatur perfectior cæteris ex modo abstractionis a materia secundum rem et rationem, quæ est abstractio ab imperfectione, quam includit materia tam sensibilis quam mathematica, non tamen abstrahit existentia sui objecti magis quam aliæ scientiæ; neque ea ratione, qua agit de solo ente abstractissimo, est scientia perfectissima, sed qua agit de substantiis separatis, etiam sub propria et peculiari ratione. Unde metaphysica beatorum substantiarum separatarum hac ratione excedit nostram, quia attingit substantias separatas sub propria ratione, et causas essendi certiores, et in virtute et perfectione magis universales; unde major ejus certitudo sumitur præ aliis sententiis, quo modo etiam fuit in Angelis viatoribus, et est in anima separata; ergo processus secundum abstractionem non est secundum perfectionem aut ordinem perfectionis, sed e converso. 49. Cognitio Dei per inquisitionem Metaphysicam. Unde sumitur perfectio metaphysica.

Confirmatur ergo ratio Doctoris quarto: Mensura perfectionis in intellectu, ut redundat ex objecto, desumenda est a perfectissimo actu intellectus, et quietativo ejus; sed actus intuitivus secundum speciem suam, et cæteris paribus, tam quoad distinctam comprehensionem objecti, quam etiam completam, est perfectissimus actus intellectus secundum speci- 50. Confirm. 4. Intellectus intuitivus perfectior abstractivo.

em; ergo perfectissima attingentia objecti; sed hic actus est objecti præsentis et existentis, ergo objectum sic sumptum magis communicat perfectionem potentiæ. Major videtur irrefragabilis, quia perfectio objecti, ut comparatur per modum perfectivi ad potentiam, eamque perficit, sumenda est ab eo gradu, secundum quem maxime perficit potentiam quoad speciem et perfectionem actus quo perficitur; nulla enim alia est perfectio potentiæ necessaria ab objecto, nisi inquantum tribuit operationem. Minor probatur, quia et in genere cognitionis intellectualis et claritatis, et modi attingendi objectum actus intuitivus excedit abstractivum; ipsum etiam objectum in se præsens et existens, sicut habet perfectiorem sine comparatione in ratione entis, sic etiam et cognoscibilitatis; et hoc modo etiam perfectius in seipso applicatur potentiæ, et magis adæquate, quia ut applicatur in specie, neque adæquate, neque distincte, et secundum omnes suos gradus applicatur, quia species acquisita hominis repræsentat illum præcise gradum, et non ullum alium inferiorem aut superiorem, neque illum ipsum sub determinatione ultimæ actualitatis repræsentat; contrarium contingit in cognitione intuitiva et clara. Hinc etiam negatur discursus in Angelis formalis, circa plura saltem, ad quæ nos discurrimus, quia ipsa cognoscunt vel in seipsis, vel etiam, ut aliis placet, in speciebus per se infusis et æquivalentibus intelligibilitati objectorum; in nobis autem discursus est necessarius ob absentiam objecti, et imperfectum et confusum modum repræsentandi specierum. Si ergo objectum in se existens et præsens dicitur simpliciter tale in *esse* entis et intelligibilis, ut comparatur ad abstractum, quod est secundum *quid* tale (quia ipsa ratio entis, ut in reipsa est, dicitur simpliciter, ut comparatur ad seipsam abstractam, ut habet *esse* tantum in intellectu), sequitur quod quo magis aliquid accedit ad objectum sic sumptum, sit ipsi *esse* propinquius secundum ordinem perfectionis, illud vero quod sequitur *esse* abstractum, quod est secundum *quid* objecti, esse omnino imperfectius quo propinquius.

Objectum præsens et existens magis perficit potentiam.

Discursus in nobis cur sit necessarius.

Ex imperfectione est.

51. 5. Confirm.

Confirmatur quinto : Ille est processus perfectissimus intellectus, qui est ejus ad beatitudinem, per quam unitur objecto ultimo et perfectivo extrinseco, in quo quiescit; sed hic processus seu ordo non est in ordine ad ultimum, per abstractionem, v. g. ad ens, ut sic abstractum, neque ad aliquod aliud transcendens; ergo perfectio intellectus non est ab objecto secundum ordinem abstractionis, sed compositionis et actualitatis. Major est per se nota, quia perfectio intellectus debet sumi secundum eum ordinem in quo habetur completus appetitus ejus; repugnat autem appetitum intellectus determinari per se primo ad contradictorios modos tendendi in suum objectum perfectivum, quia est appetitus naturalis per se tendens ad unum et idem; ordo autem abstractionis, quo tenditur ad ultimum abstractum, contradictorie opponitur ordini compositionis, qui e converso tendit ad actum, et non ad potentiam. Minor principalis probatur, quia si loquamur de beatitudine mere naturali intellectus, quam cognoverunt Philosophi, illam constituerunt vel in contemplatione substantiarum separatarum, vel in operatione virtutum, qui probabilius senserunt; nullus autem in universum eam constituit in consideratione entis abstracti, qua abstractum hoc modo, ut nunc loquimur de abstractione ab ente in specie; si vero loquamur de beatitudine supernaturali viæ, ea constituitur ex parte intellectus

Perfectio intellectus attenditur secundum modum, et ordinem attingendi objectum beatificum.

Probatio minoris ex communi sensu de beatitudine in genere.

objective in fine ultimo in particulari, ut cognoscitur per fidem, et in aliis, quæ conducunt ad finem ultimum. Si loquamur de beatitudine patriæ, etiam illa constituitur in visione clara Dei, sub ratione propria; sed potentia intellectiva ita est inclinata, ut nullo modo perficiatur ejus inclinatio, nisi ut ordinatur ad ultimum perfectivum, et eo magis perficiatur, quo magis accedit ad idem; cognitio autem entis et veri abstracti maxime recedit a fine ultimo seu perfectivo intellectus; ergo processus abstractivus quo tendit ad ultimum abstractum, non solum non est perfectivus potentiæ, sed contrario modo se habens.

52. Idem est ultimum perfectivum intellectus, et voluntatis. Probatio.

Deinde, intellectus nequit ultimo perfici nisi in eo, in quo ultimate perficitur voluntas, quia idem quocumque modo perficit alterutram potentiam, necessario respicitur tanquam ultimum et perfectissimum ab una quod respicitur ab alia; patet hoc in beatitudine patriæ et viæ quocumque modo sumatur. Patet etiam ratione, quia creatura rationalis, ut beatur, nequit ad duos ultimos fines in re ordinari, et in quocumque salvatur ultimum perfectivum unius facultatis, in eodem consequenter salvatur ultimum perfectivum alterius, nam quod est ultimum bonum, est ultimum verum et ultimum ens. Item, quia facultates ipsæ tales sunt, ut quando simul operantur circa idem, intensius et perfectius operentur; unde una intense operante circa suum objectum, alia nequit intense operari circa aliud, quod non reducitur in idem objectum; sed utraque nequit intensius operari quam circa ultimum suum, et perfectissimum perfectivum; ergo nequit in re ipsa esse diversum ex eadem ratione; ergo necessario idem est in re finis utriusque. Accedit quod perpetuitas et firmitas sit de ratione beatitudinis, qua de causa Doctores, qui asserunt visionem communicatam fuisse quibusdam sanctis viatoribus, negant eam fuisse veram beatitudinem, quia non fuit permanens, sed transitoria. Sed si finis in re esset diversus utriusque facultatis, voluntas, quæ subordinat intellectum, traheret secum intellectum, ut intensius consideraret suum appetibile, quam finem intellectivum, seu ipsius intellectus diversum; ergo nequit utriusque finis esse diversus in re. Sed adversarii admittunt voluntatem respicere finem suum quoad *esse* et actualitatem; sic ergo respicit etiam intellectus non verum abstrahens et transcendentale; sed verum quod est appetibile ut ultimum a voluntate, secundum ordinem perfectionis, sive sumatur ex parte potentiæ, sive sumatur ex parte objecti secundum utriusque inclinationem tam perfectivi quam perfectibilis, ita ut potentia magis perficiatur per verum determinatum quam transcendens. Ex quibus patet fundamentum illud Cajetani, et sententiæ oppositæ recte impugnari a Doctore; unde hanc consequentiam admittit Augustinus loco citato, ut dicat *illud quod est majus et perfectius, esse verius,* et e contra *quod est verius, esse etiam majus,* etc. Processus ergo ad abstracta non est secundum perfectionem et actualitatem, sed secundum imperfectionem, vel non perfectionem et potentiam, quod ex præmissis rationibus videtur constare.

Applicatio discursus.

Perfectivum ultimum intellectus est idem, quod voluntatis.

53. Simplicitas ut dicit perfectionem.

Quod autem adducitur ab eodem Cajetano quod abstracta sint magis simplicia objecta, ac proinde perfectiora, æquivocat, et potius contrarium sequitur, quia simplicitas, quæ est perfectio, est illa, quæ opponitur compositioni, et denotat actualitatem essendi sine compositioni, qualis invenitur in Deo; in creaturis autem invenitur actualitas, sed non simplicitas, ut opponitur compositioni; ipsa au-

tem compositio ideo dicit imperfectionem, quia includit potentiam et limitationem essendi quoad perfectionem et actualitatem; cæterum in creaturis actualitas est perfectior, quamvis includat potentiam; potentia autem non actuata, v. g. materia ut sub actu perficitur, dicit actum, et est perfectior quam materia nuda. Eodem modo quod se habet ut potentia, et determinabile, qualia sunt prædicata abstracta, dicunt quidem ut contracta potentiam quamdam, sed in statu perfectiori, nempe actualitatis, quam est illa ipsa sine ulla determinatione et actualitate, ut est abstractum a suis contrahentibus, quia sic dicit meram potentiam sine actualitate ulla, et *esse* in intellectu, quod est *esse* ejus secundum *quid*, ut comparatur ad *esse*, quod habet in inferioribus, et in reipsa; quis enim dicit animal esse perfectius in conceptu quam in homine et in Petro existens? Præterea *esse* abstractum objecti, quod sequitur operationem solius intellectus, nequit dici *esse* objecti intellectus, ut antecedit ipsum intellectum in genere causæ perficientis ipsum, et reducentis intellectum de potentia ad actum; perfectio autem alicujus perfectibilis debet desumi a perfectivo, ut prior est causalitate, et *esse*, et non ut est posterior; sic autem se habet objectum, ut præcedit intellectum; ergo sic magis proportionatur intellectui secundum rationem perfectivi.

Potentia perfectior est sub actu.

Objectum antecedit, abstractio sequitur intellectum.

54. Responsio aliorum impugnatur.

Hinc patet ad illud, quod dicunt alii, ultimum abstractum esse simplicius et immaterialius, et hinc argui simplicitatem et immaterialitatem intellectus super voluntate. Contra, hæc differentia sumitur per ordinem ad cognitivas materiales, quatenus ex abstractione operationum a materia colligitur immaterialitas et spiritualitas, et simplicitas potentiarum rationalium, et animæ rationalis in *esse*. Sed non videtur ad propositum, quia licet colligatur hinc immaterialitas intellectus et voluntatis perinde ex hoc capite, quia in suis operationibus abstrahunt a materia, debet intelligi abstractio a differentia opposita, seu a materia, ut opponitur immateriali, quatenus dicit imperfectionem et speciem oppositam materiali, quod dividit ex opposito ejus, et includit imperfectionem oppositam spirituali seu immateriali, ut dicit perfectionem, sed processus ille, de quo nunc agimus per præcisionem conceptuum usque ad ultimum abstractum, non est recessus a materiali, ut est differentia opposita immateriali, quia hæc est materia Physica et quanta, et perinde omnis actus tam intellectus quam voluntatis est hoc modo essentialiter immaterialis. Et ille actus qui est de objectis spiritualibus sub ratione propria et actuali, tam ex parte objecti quam potentia magis recedit a materia opposita, quam actus, qui est circa ultimum abstractum præcisive; ergo intellectus etiam ut dicit ordinem ad objectum spirituale, magis sequitur differentiam perfectionis, quæ est per abstractionem, quam procedendo per viam abstractionis præcisivi conceptuum inadæquatorum usque ad ultimum abstractum. Probatur antecedens quoad secundam partem cum consequentia, quia conceptus ille objecti spiritualis sub ratione propria sequitur naturam objecti; sed objectum ita se habet, ut neque permissive possit esse materiale, hoc est per contractionem sui nequeat esse materiale in seipso, aut in aliquo alio; ens autem et verum permissive possunt esse materialia, scilicet ut contrahuntur ad hoc et illud ens materiale; ergo processus, qui terminatur ad ens abstractum, et primum, tendit, magis est secundum materiam, ut opponitur immateriali, quam processus, qui est in ordine

Abstractio intellectus a materia quomodo sumitur.

Cognitio substantiæ separatæ est magis abstracta, quam cognitio entis ultimi.

ad substantias separatas, etiam quoad ultimam actualitatem, cui perinde repugnat differentia opposita immaterialitatis; si sumatur autem materia Metaphysice pro potentiali, jam probatum est illum processum esse ab actu in ordine ad potentiam. Quod si ulterius sumatur potentiale, seu materiale pro supposito, ut constituitur per *quod quid est,* id est, per formam totius, aut essentiam speciei, hoc improprie dicitur in proposito materia, a qua abstrahendo, probatur immaterialitas et simplicitas tam objecti quam potentiæ, ut simplicitas dicit perfectionem tam in objecto quam in potentia; quidquid ergo horum dicatur, impugnatur.

Immaterialitas et simplicitas potentiæ infimæ in eodem ordine entis, et secundum perfectionem attigendi objectum perfectissimum, in quo simplicitas et immaterialitas secundum perfectionem attenditur, assumenda est, et conjicienda ex modo quo superior, et suprema in eodem ordine attingit suum objectum, et non ex imperfectione ejus in statu determinato, aut certe ex natura potentiæ, qua imperfecta est. Sed primum ens immateriale non attingit objectum habens *esse* sub ulla abstractione ab *esse*, neque attingere potest objectum, nisi prout est; scientia enim abstractiva nulla est in Deo nisi respective ad objectum possibile et indifferens ad *esse* et *non esse*. Sed intellectus Dei est summe immaterialis et simplex; ergo simplicitas et immaterialitas intellectus nostri non sumitur ab objecto abstracto, qua illæ differentiæ sunt perfectionis. Major est nota, quia mensura intellectus creati quoad perfectionem et modum perfectum attingendi objectum, sumitur ex perfectione et modo attingentiæ intellectus divini, cujus est participatio.

[Hæc ...erentia ...t dicit ...rfectionem ...menda est ...ordine primum ...ellectum Dei.]

[...non est ...stractivus.]

Confirmatur hæc ratio, quia scientia abstractiva provenit ex imperfectione, aut intellectus, aut objecti; ergo ordo secundum abstractionem non est perfectionis simpliciter, neque secundum *quid*, nisi ut supplet imperfectionem objecti aut intellectus. Consequenter ordo cognitionis intuitive est perfectio simpliciter intellectus, ut *supra* probatum est, quia est adæquata cognitio objecti, et in se quoad ultimam actualitatem. Probatur antecedens ex parte intellectus, quia cognitio abstractiva ideo competit intellectui creato respective ad objectum existens, quia creatus est, et consequenter nequit habere objectum præsens, neque ferri in omnes differentias objecti, qua vel ut est existens, vel certe existit; si alias existentiam ejus non cognoverit, vel ut est futurum, quia est limitatus quoad intellectualitatem, et media cognoscendi, et similiter objectum ejus nequit semper, et in quacumque distantia movere intellectum. Probatur idem ex parte objecti tam ex ratione præmissa, quam etiam ex ejus indifferentia ad *esse* et *non esse,* qua ratione scientia possibilium dicitur in Deo abstractiva, quia objectum ejus est ens non existens, quamvis possibile, quia etiam hæc scientia in Deo nequit abstrahere ab existentia, ita ut non sit objecti per ordinem ad existentiam possibilem, non solius essentiæ, ut præscindit ab omni ordine ad existentiam; ergo ordo objecti ad existentiam non derogat ejus intelligibilitati perfectæ. Scientia autem per visionem in Deo est existentis ut existentis pro illa differentia temporis, pro qua existit scientia, etiam abstractiva in Angelis per species infusas, est objecti determinati quoad speciem et individuum, et non solius transcendentis, quin etiam per eamdem speciem juxta placitum D. Thomæ, cognoscit objectum etiam existens et præsens sine ulla sua

[55. Confirm.]

[Cognitio abstractiva est ex imperfectione objecti, aut intellectus.]

Scientia abstractiva in Angelo. mutatione; ergo perfectio ejus intellectus exigit tale medium quod repræsentat objectum sub propria actualitate, et non tantum sub ratione transcendenti, et ideo hæc species per ipsas requiritur in Angelo, quia est medium necessarium ex parte ejus quoad alia extra se cognoscenda, ideoque ad propriam essentiam cognoscendam non requiritur in eo talis species, quia perfectius eam attingere potest visionem, et semper est sibi applicata; quidquid autem est, an Angelus abstrahat species et conceptus, saltem non inde colligitur prima perfectio sui intellectus. Si loquamur de scientia abtractiva in nobis habet majores imperfectiones quam in Angelo, quia intellectus pro hoc statu attingere alia objecta in seipsis præter quidditatem rei sensibilis; per usum autem specierum abstractarum ab hac quidditate, et varias collationes et discursus attingit alia objecta, ad quorum cognitionem ob imperfectum modum intelligendi, et motionis objecti, utitur abstractionibus, in quibus non persistit tanquam in perfectissimo suo objecto sed ex necessitate cognoscendi res sub ratione propria per collationes et divisiones abstractorum transcendentium et aliorum, et compositiones tendit in objecta in specie, quorum conceptum aliquem format, licet non imperfectum, qualem habet in *esse* separato, et quo habito cessat inquisitio rei per viam abstractionis, sicut de facto etiam in habituato, et sciente cessat talis collatio et abstractio in ordine ad cognitionem rei scitæ, quia superflua esset.

Scientia abstractiva in nobis, et ejus necessitas.

56. Quod ergo ex eo probemus intellectum nostrum esse immaterialem, quia versatur circa objecta, quæ abstrahunt a materia, non inde sumitur hunc ordinem abstractionis esse perfectissimum, neque ex parte objecti, neque ex parte intellectus, qua terminatur ordo ad transcendentia, sed denotare quidem diversitatem intellectus a sensu, et immaterialitatem ejus argutive; sed magis probatur ejus immaterialitas, quatenus versatur circa entia mere spiritualia, quibus repugnat materia, quæ dividitur contra immateriale. Colligitur proinde perfectio intellectus, ut procedit ad actualitatem objecti, et secundum perfectissimum actum in specie, ad quem ex superiori inclinatione determinatur, et in quo quietatur; sed voluntas sic tendit, prout concedunt adversarii, ergo voluntatis objectum est vicinius enti secundum perfectionem, qua ut objectum communicat perfectionem, quam sit verum, quod generationis, et non perfectionis ordine aut prioritate est immediatius enti.

Immaterialitas intellectus magis colligitur ex cognition perfecta rerum spiritualium quam transcendentium.

Ilis ergo positis quoad fundamentum sententiæ oppositæ, restat etiam probandum ex objecto voluntatem excedere intellectum, licet Doctor difficilem hanc probationem asserat pro alterutra parte. Probatio sumitur ex hoc quod objectum voluntatis sit finis; sed finis perfectius movet per modum finis quam objectum intellectus per modum causæ efficientis; ergo objectum voluntatis est perfectius objecto intellectus. Dices esse perfectius secundum *quid*, et non simpliciter; contra, inter causas extrinsecas finis est perfectissima, quia efficiens agit propter finem, et dependenter a fine; at finis ex se et propter se movet; ergo status perfectionis est in fine tanquam perfectissimo, et quo acquisito cessat motus, et a quo et propter quem movet efficiens, et motus ipse ab efficiente incipit in executione. Dices causas naturales agere propter finem, nempe suum affectum, quo assimilant sibi passum communicando perfectionem, quæ non excedit perfectionem agentis, imo aliquando minor est. Contra, finis causæ naturalis proprius est ille, qui est auctoris

57. Perfectio voluntatis ex objecto probatur.

Finis est objectum voluntatis et perfectissima causa.

Movet efficientem.

Responsio.

Impugnatio.

Finis causæ naturalis.

naturæ, v. g. finis universi, et perfectio, et conservatio speciei; hic finis est perfectior agente particulari, ergo in universum finis est perfectissimus inter causas. Dices in creatura rationali finem ex electione non esse perfectiorem causa movente ad finem, imo aliquando esse imperfectiorem, ut quando est finis inferior.

Responsio.

Impugnatur.

Contra, agitur hìc de fine in reipsa, cujus participatione reliqua ordinata in finem sunt bona, ut attingunt suo ordine finem; comparando ergo finem ex electione tam ad intellectum quam ad voluntatem, ut est objectum utriusque, perfectior est ut movet voluntatem, quam ut movet intellectum; et probatur, bonitas finis, ut respicit præcise voluntatem, subordinat sibi intellectum in cognoscendo, quia verum practicum, quo dictat de fine, sumitur præcise ex bonitate finis in ordine ad voluntatem, et qua respicit ipsam voluntatem, et ejus perfectionem seu rectitudinem in sua operatione; neque intellectus versatur circa finem hoc modo practice propter verum, sed propter opus, ad quod movet finis; ergo motio intellectus a fine per modum objecti, est in ordine ad voluntatem hìc et nunc, et non præcise ob perfectionem intellectus.

Finis ut objectum movet intellectum subordinatur voluntati.

Deinde, regula objectiva, ex qua dictat intellectus operandum hìc et nunc, v. g. lex, aut consilium, si non sit opus præcepti, respicit præcise voluntatem, et ejus subjectionem aut conformitatem ad legem, quæ datur respective ad voluntatem et non ad intellectum; ergo dictamen ex lege respicit præcise perfectionem voluntatis, et non intellectus; ergo potior est motio finis in ordine ad voluntatem, quam in ordine ad intellectum, quando utraque potentia concurrit in objecto eodem.

Regula operandi est ad perfectionem voluntatis ultimate.

Dices operationem intellectus sic dictantis de fine esse perfectiorem in *esse* entis et perfectionis, quam sit operatio voluntatis, licet operatio voluntatis in *esse* morali sit perfectior.

Responsio.

Impugnatio.

Contra, finis est proprium, et per se objectum voluntatis in *esse* finis, et movet intellectum propter operationem voluntatis præcise hìc et nunc, et secundum modum cognitionis, quæ proponitur, prosequendus. Sed objectum primum, et per se potentiæ alicujus non est natum in *esse* entis, aut operationis magis perficere aliam potentiam quam propriam, quam primo et per se respicit, et maxime quando aliam respicit ut medium quo applicetur propriæ potentiæ, ad quam primo inclinat.

Objectum primum per se potentiæ eam magis perficiunt quam aliam.

Sed finis, ut finis, est proprium objectum voluntatis, quam respicit medio intellectu ut applicante; ergo finis non perficit intellectum magis in *esse* entis quam voluntatem; perficit autem utrumque per modum objecti, ergo magis voluntatem, et consequenter voluntas est perfectior ex objecto. Dices finem concurrere cum intellectu Physice per modum objecti, non ita cum voluntate, sed per modum finis objective et metaphorice.

Responsio.

Impugnatio.

Contra, hoc nihil obstat, quia ille concursus finis ut objecti physice cum intellectu arguit imperfectionem, seu potius potentialitatem et incompletionem ex parte intellectus, qui dependet a concursu objecti physico; ex parte autem voluntatis, quæ est virtus completa in genere efficientis non exigitur talis concursus.

Ex motione arguitur imperfectio intellectus.

Sed de hoc non agitur in proposito, sed de perfectivo extrinseco, seu de fine, ut per modum termini perficit utramque potentiam, ut per eas attingitur, et ipsis unitur; sic autem magis perficit voluntatem, ergo ut utriusque perfectio hoc modo sumitur, finis magis perficit voluntatem, et secundum se, intellectum vero solum per ordinem ad voluntatem, et non propter se, vel æqualem gradum attingentiæ secundum perfectionem.

Præterea, si in *esse* morali magis per- 58
ficitur voluntas, sequitur etiam magis

Ex perfectione morali arguitur perfectio physica actus, et potentiæ.

perfici physice. Probatur sequela, quia rectitudo moralis magis conjungit Deo, secundum debitam subjectionem et ordinem inter creaturam et Deum, magisque per se primo facit ad societatem et hierarchiam instituendam et servandam; ergo operatio physica hominis, in qua magis consistit hæc rectitudo, est perfectissima ejus, quia illa immediatius attingit finem universalem et particularem; unde in ipsa resultat rectitudo, et perfetus ordo ad finem, qui excedit ordinem ad causam efficientem, qua efficiens est. Unde creaturæ ut reducuntur etiam in Deum, ut in finem, et in causam efficientem præcise, perfectius attingunt eum ut finem, quam ut causam efficientem, quia et Deus ut efficiens est, propter finem operatur, quatenus sua bonitas est prima radix et motivum communicandi *esse,* et perfectionem creaturis, et quia creaturæ ut reducuntur in Deum causam efficientem præcise, reducuntur in ipsum, qua continet virtute creaturas; ut autem reducuntur in finem, reducuntur formaliter, quasi participatio ejus formalis, et non solum virtualis, quia vel per modum imaginis ut creatura rationalis, vel per modum vestigii, ut cæteræ, vel certe mediante actu secundo, ut respicit Deum in se formaliter, et qua est summum et perfectum bonum, non vero qua efficiens est, quia ut sic præcise consideratus non est terminus ultimus et primarius inclinationis potentiarum rationalium, nec beatitudo objectiva, sed qua est in se formaliter, quod perinde similiter de aliis objectis dicendum, inquantum se habent ad potentias tanquam formale perfectivum extrinsecum mediante operatione, qua uniuntur objecto, perfectius se habere ad voluntatem; nam quod objectum intellectus producat operationem partialiter, nihil facit ad inclinationem potentiæ, ut

Ordo creaturæ ad Deum ut finis est, excedit ordinem ad Deum, ut est efficiens.

actuatur et quiescit suo modo in objecto perfectivo, quia undecumque habeat operationem, sive a Deo, sive ab alia causa, perinde illa unit objecto; in qua unione consistit ejus formalis perfectio et actus inclinationis, ita ut si per impossibile sine operatione elicita posset vitaliter seu operative uniri potentia objecto, sicut dicebat *supra* Joannes de Ripa, electos beari de facto in patria per visionem et fruitionem increatam, inclinatio potentiæ esset terminata perfecte ad suum perfectivum; ergo cum finis perfectius moveat, et sit proprium objectum voluntatis, sequitur voluntatem accedere ad ens prioritate perfectionis, qua nempe ens est natum communicare perfectionem, quia hæc communicatio primario et radicaliter est a fine, licet virtualiter et executive a causa efficiente, ut movetur per finem.

Quietatio potentiæ in objecto, ut perfectivo quomodo attenditur.

Responderi potest finem quidem perfectius se habere ad voluntatem, quam ad intellectum practicum, sed non valere consequentiam hactenus intentam, nempe simpliciter voluntatem esse perfectiorem, quia ad hujus probationem requiritur conferre objectum et operationem perfectissimam intellectus, cum operatione et objecto voluntatis; perfectissima vero operatio intellectus, et objectum non est finis, sed objectum speculativum, et ipsa speculatio veri, ut abstrahit ab *esse,* et praxi. Contra, hujus solutionis impugnatio commodior erit in sequentibus. Interim sumendo praxim late, ut est operatio voluntatis, licet non de objecto operabili et factibili, sed de ipso fine priore, qua est bonum, et objectum voluntatis amabile propter se, sic argumentor ex dictis: In primis probatum est quod modus abstractionis, neque ens, aut verum, ut est objectum, seu terminus abstractionis sit perfectio objectiva intellectus suprema; ergo speculatio entis ut

59. Responsio.

Impugnatio.

eratio- nem ectissi- nam llectus n esse, culatio- nem entis tracti.

sic, et veri, nequit esse perfectissima operatio, aut suprema intellectus; ergo perfectissima operatio ejus est circa ens determinatum, et substantias separatas sub propria ratione et *esse,* inquantum per intellectum attingi potest, sed tam Deus, quam aliæ substantiæ separatæ sub propria actualitate et *esse* attingitur ut voluntatis objectum, et per modum finis; ergo nequit in his speculari aliqua veritas propria ipsorum, quæ non est amabilis a voluntate; ergo non perfectius attinguntur ab intellectu quam a voluntate. Consequentia patet, quia quando utraque potentia potest circa idem objectum operari perfectius attingitur a voluntate, quia attingitur ab ipsa sub ratione finis, quæ est prima ratio movendi ut supra deduximus, et admittit solutio data.

gnitio fecta tantiæ ratæ on ludit rem.

Prior consequentia probatur, quia in his est operatio perfectissima intellectus in quantum attingit ipsas substantias separatas secundum perfectum modum actualitatis ipsarum, ideoque ut constat inclinatio perfectissima intellectus nequit quietari per ullam cognitionem primi entis nisi per visionem ejus ut existentis et præsentis. Quoad etiam substantias separatas non quiescit nisi attingat ultimam actualitatem earum, saltem in specie; neque hæc etiam sufficit quietare intellectum, nisi extendatur ad *esse* earum, quia ut probatum est, cognitio intuitiva est ultima perfectio intellectus, ut respicit suum objectum, et abstractiva est semper inadæquata rei; quamvis enim sit scientifica, est tantum de re ut abstrahit ab *esse* et præsentia.

0. batio umpti.

Restat probandum subsumptum: Omnis veritas quam cognoscit intellectus de substantiis separatis, ut est perfectio earum excedens alia entia, potest amari a voluntate, amore amicitiæ; ergo speculatio intellectus concludentis aliquam perfectionem de substantiis separatis non excedit objectum voluntatis. Deinde speculatio quæcumque intellectus subest voluntati; ergo est amabilis, vel contrarium, et hoc ordinate; ergo et objectum speculationis. Probatur consequentia, voluntas non fertur primo actu, et non reflexo in ipsum actum intellectus, sed in objectum, ergo si speculatio est conveniens et appetibilis a voluntate, etiam ejus objectum a fortiori est appetibile. Sed quodcumque appetibile perfectius ordinatur ad voluntatem, quam ad intelletum ex præmissa solutione; ergo et objectum speculationis.

Speculationem et objectum ejus movere voluntatem.

Deinde, ipsa visio beatifica secundum plerosque adversæ sententiæ, est formaliter speculativa, ut ipsi sumunt speculationem, hoc non obstante, tam visio quam objectum est appetibile a voluntate, et perfectius ab ipsa attingitur, ut patet ex præmissis in quæstione principali. Sicut ergo perfectissimus actus in genere speculationis, qualis ut ipsi dicunt, est visio Dei, in se ordinatur ad voluntatem, et exceditur per fruitionem, sequitur voluntatis objectum esse perfectius quam objectum speculabile inquantum speculabile.

Visio Dei secundum aliquos est speculativa.

Sequela probatur applicando solutionem prædictam, quia visio est perfectissimus actus intellectus, et inquantum extenditur ad objecta secundaria perfectius cognoscuntur in verbo quam in proprio genere per actum ab ipsis causatum; ergo si exceditur visio a fruitione quoad perfectionem, idem dicendum de quacumque alia cognitione speculativa, et in specie, ut comparatur ad actum non solum perfectissimum voluntatis, sed ad actum etiam circa idem objectum. Quod si contendas voluntatem non posse habere actum circa idem objectum speculabile, qua tale est, probatum est contrarium hujus, et dato opposito inde sequitur tale objectum esse imperfectum,

Speculatio non est bona quæ non est ad finem aliquem appetibilem.

cum nullam includat, aut participet rationem finis ex se, ut cadit sub consideratione mere speculativa; ergo tantum erit ex fine extrinseco, ad quem ordinatur. Ille autem finis est vel voluntatis ipsius operantis, vel certe causæ extrinsecæ superioris ordinantis, ut salvetur concursus finis ad ipsum, et causam efficientem agere, etiam naturalem propter finem, ut subest directioni alicujus volentis finem; si ille actus sortitur finem per voluntatem operantis, ergo cum illa sit ordinata, necessario finis ille erit perfectior objecto speculabili, ut attingitur per intellectum præcise, cum finis in re sit perfectior iis, quæ sunt ad finem. Si est ordinatus per causam superiorem, idem a fortiori sequitur, nempe finem universalem esse, et consequenter perfectiorem. Si dicatur non intendi alium finem illius actus præter solam perfectionem intrinsecam potentiæ, sequitur idem, quia cum actus ille sit liber et volitus, sine qua libertate intellectus non specularetur, aut applicaretur perfecte ad objectum, tunc voluntas vult actum non præcise qua intellectus est perfectio, sed qua est perfectio totius per intellectum, et sic voluntas ut potentia superior, cujus est providere perfectionem totius, attingit illum actum sub perfectiori ratione, nempe sub ratione finis universalis et boni totius, qua ratione etiam intendit perfectionem aliarum potentiarum, non præcise propter ipsas, sed propter bonum totius. Hæc autem universalitas operandi voluntatis circa finem inquantum respicit bonum completum, et ultimum totius, illudque providet applicando potentias inferiores ad suos actus, est perfectior universalitate abstractionis, ut est in intellectu, et quæ magis provenit ex imperfectione intellectus nostri (licet probet ejus excessum supra sensum) quam ex perfectione. Hinc ergo patet medium hoc ex perfectione objecti desumptum magis favere sententiæ nostræ quam adversariorum. Deinceps procedendum erit ad alia media.

SCHOLIUM.

Secundo probat Doctor ex nobiliori habitu, scilicet charitatis, voluntatem esse nobiliorem; et refutat responsionem D. Thom. ad illum locum Pauli : *Tria hæc... major autem horum est charitas;* solvit etiam id Philosophi, scilicet *Sapientia est nobilissimus habitus,* quatenus favet D. Thomæ.

(f) Secundo arguitur ex habitu, quia actus est nobilior, ad quem disponit nobilior habitus; aliquis habitus intellectus est nobilior quocumque habitu voluntatis, quia secundum Philosophum *primo Metaphysicæ*, sapientia est nobilissimus habitus, et idem 6. *Ethic.* et expresse 10. Nullus autem habitus voluntatis est nobilior apud Philosophum justitia, vel saltem amicitia, de quibus patet quod longe sunt infra sapientiam, secundum ipsum. 13. Secunda ratio. In proœ. Cap. 8. Cap. 8. inde.

Contra 1. ad Cor. 13. *Major autem horum est charitas;* et Augustinus 5. de Trin. cap. 19. *In donis Dei nullum est majus donum charitate, nec æquale.* Patet de dono alterius rationis.

Respondetur ad Apostolum et Augustinum, quod intelligunt pro statu viæ, sed pro statu patriæ lumen gloriæ est nobilius. Hoc probatur, quia illud est perfectius, cui propter perfectionem suam repugnat competere imperfectio, quam illud cui propter imperfectionem suam non repugnat; lumen gloriæ propter perfectionem suam repugnat inesse viatori, non autem charitati. Confirmatur, perfectius est, quod distinguit perfe- S. Tho. in 4. u supr.

ctum ab imperfecto illo, quod est commune utrique; lumen gloriæ distinguit comprehensorem a viatore; charitas est communis.

14. Vide chard. supra. Contra illam responsionem arguitur: Primo per auctoritatem Hugonis super Angelica Hierarchia, *cap.* 7. super illud Dionysii : *Super acutum, super fervidum, et dilectio supereminet scientiæ.* Unde et supremus ordo denominatur ab ardore, proximus sibi a scientia. Præterea per rationem : perfectissimus habitus voluntatis in via perficit eam secundum capacitatem, quam habet pro tunc; ergo si ille est nobilior quocumque habitu intellectus, capacitas voluntatis pro via est major, vel aliquid majus quam capacitas intellectus; ergo et pro patria, quia vel eadem capacitas hîc et ibi, loquendo de capacitate remota, quæ est secundum gradum naturæ capacis. Vel illa ibi correspondebit proportionaliter isti hîc, loquendo de capacitate propinqua, quia capacitas prima non potest totaliter satiari, nisi per aliquid proportionaliter perficiens eam; ergo non nisi per nobilius, si illa est ad aliquid nobilius. Hoc medium videtur magis concludere pro voluntate, maxime loquendo de habitibus infusis, qui disponunt ad beatitudinem illam veram, de qua loquuntur Theologi.

[præ-]ntiori [h]abitu [volu]ntatem esse [no]biliorem [int]ellectu.

Ad auctoritatem Philosophi posset dici quod licet sapientia esset nobilior habitus acquisitus, non sequitur quod disponat ad nobiliorem actum, loquendo de actu supernaturali, cujusmodi est beatitudo.

[Sa]pientia [i]mperfectior omni habitu [vo]luntatis [ac]quisito.

Sed contra, voluntas est potentia habitualis per habitum acquisitum, sicut intellectus; ergo habitus voluntatis supremus acquisitus potest excedere sapientiam, sicut supremus infusus in voluntate excedit supremum infusum intellectui.

Posset aliter dici, quod Philosophus communiter non distinxit intellectum a voluntate in ratione principii operativi, sive operatione ad extra; unde pro eodem habet principium distinctum contra naturam, nunc vocat artem vel intellectum, nunc propositum. Similiter neque in operatione ad intra respectu finis, unde et illam speculationem sapientiæ non distinguit a dilectione, sed magis speculatio illa includit dilectionem, vel saltem non asserit intellectionem non posse sufficere sine volitione, quia ut distinguitur de altero actu, qui est minus manifestus, nec affirmat, nec negat. 15.

Arist. non excludit dilectionem a speculatione, vel sapientia.

COMMENTARIUS.

(f) *Secundo arguitur ex habitu,* etc. Hoc est secundum medium, ex quo colligi potest perfectio unius potentiæ super altera, nempe ex perfectione habitus. Actus est nobilior, ad quem disponit nobilior habitus; sed aliquis habitus intellectus est nobilior quocumque habitu voluntatis, quia sapientia est nobilissimus habitus 1. *Met. cap.* 8. *et* 6. *Eth. cap.* 4. *et* 10. apud Philosophum; nullus habitus voluntatis est nobilior justitia aut amicitia, de quibus constat esse inferiores sapientia; ergo, etc. 61.

Secundum medium probandi perfectionem ex habitu. Præfertur habitus intellectus.

Hanc rationem impugnat Doctor ex Augustino et Apostolo, qui superexaltant chari-

Impugnatio.

Responsio. tatem. Respondetur autem intelligendos esse pro statu viæ, non patriæ, quia lumen gloriæ in patria excedit charitatem, quia propter suam perfectionem repugnat statui viatoris, non ita charitas; et distinguit statum comprehensoris a statu viatoris. Hanc responsionem impugnat ex auctoritate Hugonis *in cap.* 7. *Dionysii.* Præterea, quia supremus ordo in Hierarchia Angelica denominatur a charitate, ut Cherubim, proximus ipsi a scientia, ut Seraphim. Deinde probat a ratione voluntatem etiam in patria perfici nobiliori habitu, atque adeo charitatem perfectiorem esse lumine gloriæ; probat, inquam, ex proportione, quam habet perfectio potentiæ in via ad perfectionem ejusdem in patria, quia nobilior habitus in via perficit et supponit perfectiorem capacitatem in potentia; ergo, et in patria, servata eadem proportione, et dato quod alius habitus secundum gradum perfectionis excedentem datur. Hinc resolvit hoc etiam argumentum magis facere pro perfectione voluntatis, et ad auctoritatem Philosophi, qua dicit sapientiam esse perfectissimam, respondet intelligi posse respective ad alios acquisitos; sed quia responsio non placet, dicit per modum replicæ, quod sicut habitus infusus perfectissimus debetur voluntati in via, ita habitus acquisitus perfectissimus eidem debetur, et negatur sapientiam esse perfectissimam, ut spectat ad intellectum, ideoque explicat Philosophum non distinxisse inter intellectum et voluntatem in ratione principii operativi, ideoque principium distinctum contra naturam nunc vocat intellectum, nunc artem, nunc propositum, loquendo de hoc principio, ut operatur ad extra; eodem modo, ut operatur circa finem ad intra, non discernit intellectum a voluntate, ita ut speculatio, in qua ipse statuit beatitudinem ad utramque potentiam referatur, vel

Charitatem excedere lumen gloriæ.
Ordo supremus Angelorum denominatur a charitate.

Ratio ex perfectione ad perfectionem in patria.
Solvitur ratio in oppositum.

Explicatur Philosophus.

Appellatione intellectus venire voluntatem.

certe per illud quod est notius, et spectat ad intellectum indicet quod est ignotius, nempe actum voluntatis, licet in se sit perfectior.

Circa hanc rationem imprimis rejiciendus est modus probandi quorumdam, quo existimant perfectiorem esse charitatem, quia nempe est habitus supremus voluntatis, quæ perfectior est intellectu; e contra alii probant habitum intellectualem esse perfectiorem, quia est potentiæ intellectivæ, quæ excedit voluntatem; hæc namque probatio est petitio principii, prout scopus præsentis difficultatis tendit ex perfectione excessiva habitus ad colligendum eadem proportione perfectionem potentiæ; itaque perfectio habitus aliunde probanda est, ne fiat circulus. 62.

62. Modus deductionis quorumdam rejicitur.

In primis ergo Vasquez, *cap.* 8. *ad* 3. *et* 4. respondet cum distinctione, dicens in *esse* entis perfectiorem esse fidem in via quam charitatem; in *esse* vero moris perfectiorem esse charitatem, quia ex eo quod ex voluntate, tanquam ex fonte oritur omne genus moris et meriti; et hanc distinctionem universaliter sumit, nempe in genere perfectiorem esse operationem intellectus, quam voluntatis, ita ut quæcumque intellectio perfectior sit in *esse* entis quacumque volitione. Unde sub finem illius capitis rejicit doctrinam aliorum, qui admittunt stare excessum in genere, qui non extenditur ad singulas species eadem proportione; quod declarat exemplo corporis incorruptibilis, quod genere et perfectione excedit corpus corruptibile; secundum speciem autem excedere corpus vivens cælum inanimatum.

Responsio Vasquez.

Cæterum communis Theologorum admittit charitatem excedere fidem in perfectione absolute, et sine hujusmodi limitatione ad genus moris et entis *in* 3. *et prima* 2. *quæst.* 66. *art.* 6. ubi D. Thomas etiam *art.* 2. *et* 2. 2. *quæst.* 23.

3. Impugnatur. Charitas excedit fidem in esse entis.

art. 6. *et prima part. quæst.* 82. *art.* 3. *ad* 3. et reliqui Doctores, quos pro nostra sententia citavimus supra *in quæstione principali*. Quinimo Med. 1. 2. *quæst.* 66. *art.* 6. Bannes, Aragon. 2. 2. *quæst.* 23. *art.* 6. Bellarm. *lib.* 2. *de justificatione cap.* 4. Valentia *tom.* 3. *disput.* 3. *q.* 1. *de charitate punct.* 3. *in prima assertione,* referunt hanc sententiam inter veritates catholicas, et quidquid sit de censura, saltem ita interpretatur communis sine nova illa distinctione; et responsio adversæ sententiæ hic proposita a Doctore, admittit absolute charitatem esse præstantiorem fide, ideoque recurrit ad lumen gloriæ in patria, ut perfectiorem ostendat habitum intellectus quam voluntatis. Fundamentum hujus sententiæ communis, desumitur in primis ex Paulo 1. *ad Cor.* 12. *et* 13. ubi absolute, et sine limitatione præfert charitatem cæteris donis et virtutibus etiam fidei et spei Theologicis, quam doctrinam sequuntur Interpretes in eumdem locum, et Patres, qui absolute hanc doctrinam tradunt; omitto alia loca Scripturæ, in quibus prærogativa charitatis exprimitur. Quod autem dicit Vasquez, et post eum Ægidius Lusitanus, *tom.* 1. *de beatitudine lib.* 4. *quæst.* 10. *art.* 4. § 3. qui utramque partem quæstionis sustinet; uterque autem dicit Paulum agere de charitate in genere moris tantum, et non entis. Contra, neque genus moris, aut entis distinxit Paulus agens de charitate tam actuali quam habituali, et sub universa ejus ratione tam entis quam moris, et eodem modo etiam Patres agunt de ea absolute; quod ergo comprehendat Paulus genus moris, vel aliqua loca ejus huc spectant, non excludit considerationem charitatis sub ratione entis. Quod probatur expresse ex illo loco ejus . *Nunc manent tria hæc, fides, spes, charitas, major autem horum est charitas*, ex quibus verbis, sicut ex aliis præcedentibus, *charitas nunquam excidit, sive prophetiæ evacuabuntur,* etc. Probant Patres fidem et spem non manere in patria, charitatem autem manere. Chrysostomus hom. 34. *in Apostolum* declarans illa verba, et dicit fidem non manere succedente visione clara, spem non manere succedente tentione, charitatem autem manere et reddi perfectiorem; inde colligens specialem ejus excellentiam, quam intendit Apostolus. Ita etiam Theodoretus et Beda, et reliqui omnes, quin etiam Scholastici ex hoc loco colligant evacuari in patria fidem et spem habitualem, quamvis aliqui eorum admittant posse in patria haberi actum utriusque circa aliquod objectum secundarium. Hæc comparatio charitatis ad fidem et spem, est in genere entis, non moris, quia charitas in patria non habebit meritum, quidquid sit de actu ejus primario, an sit liber, cujus resolutio dependet ab ea quæstione, quæ definit modum operandi voluntatis ad finem clare visum.

[Margin: ...obatio ...mmunis ...ntentiæ. — ...sponsio. — ...pugnatur. — Paulus agit de charitate in esse entis. — In patria non erit principium merendi.]

64. Deinde, hæc differentia assignata, et expositio in ea fundata, parum facit ad institutum, et probatur: Genus moris competit a voluntate, a qua præcise dicitur actus moralis, seu, quod idem est, liber; hæc autem perinde extenditur ad omnes actus voluntatis in materia cujuscumque veritatis, ita ut unus præ alio non sit necessario magis liber; ergo perfectio charitatis nequit hac in parte esse excedens. Si autem sumatur genus moris strictius pro bonitate actus aut habitus, ut desumitur ab objecto intrinseco et specificativo, eo modo quo habitus dicitur esse perfectior aut nobilior, quia respicit objectum perfectius in reipsa, aut certe perfectius ex modo operandi tendit in objectum; qua ratione D. Thomas asserit charitatem esse perfectiorem fide, quia

[Margin: Unde dicitur genus moris. — Perfectio charitatis ex objecto.]

hæc respicit Deum in se sub ratione extrinseca revelantis, charitas autem sub ratione intrinseca essendi, et bonitatis. Considerando ergo bonitatem et perfectionem habitus hoc modo, est entitativa, et substantialis et essentialis, sicut ordo ad objectum dicitur ipsi competere in genere entis, quod maxime verum est de habitu Theologico, et per se infuso, qui comparatur potentiæ, non solum, ut dat facilitatem, sed etiam simpliciter posse, in quo distinguitur ab acquisito; ergo comparatio charitatis ad reliquas virtutes, et dona secundum excessum hoc modo, est in genere entis, imo repugnat comparationem abstrahere a charitate in ratione entis; omnis enim perfectio in ratione habitus convenit charitati ex objecto, ut ad ipsum operatur, vel circa ipsum mediante suo actu, et hoc modo etiam competit charitati omnis perfectio excedens, de qua Apostolus, nempe ex inclinatione propria ad objectum, et ex inclinatione objecti respective ad reliqua. Quod si detur aliquis actus charitatis necessarius, ut procedit a potentia, ille habebit omnem perfectionem secundum inclinationem debitam tam habitus quam objecti, ut patet in patria, si necessario agit voluntas circa finem. Patet etiam in Deo, si admittatur in eo attributum charitatis diversum a voluntate, cujus actus est perfectissimus; quod ergo actus liber charitatis dicatur bonus ex objecto bonitate moris, non denotat aliquem alium modum specificandi actum, aut habitum, diversum ab eo, qui competit ei in genere entis, et quando agit necessario, sed denotat differentiam ex parte modi agendi potentiæ libere cum indifferentia, quatenus bonitas actus inquantum sic agit, sicut et ipse actus potuit non esse. Denotat præterea subjectionem potentiæ ad legem et regulam objectivam ex quibus, præter bonitatem naturalem actus, redundat quædam alia, quæ dicitur conformitatis; hæc tamen supponit necessario bonitatem naturalem actus ex objecto, et in *esse* entis, sine qua nequit esse, neque hæc bonitas excedit bonitatem aliorum actuum, nisi quia actus ipse ex objecto ita excedit in *esse* entis; reliqua enim possunt esse æqualia, ut libertas, et conformitas et obligatio suo modo.

Comparatio charitatis ad reliqua dona non abstrahit ab ejus entitate.

Perfectio charitatis ex objecto in esse habitus.

Libertas actus charitatis non est specificatio ex objecto.

Bonitas moralis supponit bonitatem naturalem actus.

Præterea, in charitate est quædam alia bonitas, quæ dicitur meriti, inquantum excedit secundum hoc *esse* morale, reliquas virtutes nequit abstrahere a bonitate entitativa, nam esse perfectius meritum in charitate, quam in aliis provenit tam intrinsece, quam extrinsece ex perfectione ejus entitativa. Intrinsece, inquam, quia charitas ex inclinatione sua naturali operatur immediate circa finem, et propter ipsam finis bonitatem, ut objectum proprium, quod nulli alteri virtuti competit. Hinc oritur, quod nulla alia virtus possit ordinare proxime et immediate in finem opus meriti, nisi sola charitas, quæ est finis ut objecti; sic ergo complet meritum in aliis inferioribus secundum perfectissimam rationem meriti, nempe circumstantiam finis, et ultimum complementum, ideoque dicitur forma virtutum inquantum ordinantur ad finem ultimum in re, quod attingunt solum mediante charitate, et sine qua in genere meriti proprie dicti, sunt mortuæ, ut fides; hoc totum competit charitati secundum perfectionem, quam habet in *esse* entis ex se, ut est ad suum per se objectum. 65.

65. Bonitas meritoriæ excessus in actu charitatis.

Est ex perfection[e] entitativa.

Extrinsece competit charitati esse principium meriti, inquantum Deus primario acceptavit et ordinavit rationem meriti in nostris operibus, mediante charitate tanquam principio et complemento meriti modo dicto; sed neque hæc divinæ providentiæ ordinatio abstrahit ab entitativa perfectione charitatis. Quod probatur, quia di-

Ordinatio charitatis extrinsec[a] supponit perfectionem entitativam.

vina providentia, qua ordinavit meritum et præmium in nostris operibus, processit immediate ex fine tanquam principio seu motivo, disponens ordinem in reliquis in ordine ad finem et propter finem, in *esse operari* et quiete; quæ dispositio est secundum exigentiam rerum et mediorum quibus reducitur creatura in finem. In primis electio ad gloriam seu ad finem tam objectivum quam formalem, licet juxta sententiam Augustini, et communiorem Scholæ, præscindat a meritis, non præscindit a charitate ut est principium operandi immediate circa finem, in qua operatione consistit beatitudo supernaturalis formalis, et per quam unitur potentia fini objectivo in se; præscindit tamen a fide spe, et reliquis principiis meriti qua sunt ejus principia. Quamvis autem Deus posset velle gloriam absolute creaturæ, et conferre seipso, tamen electio ejus ad gloriam non necessario sic interpretanda est præcisive, sed respective ad modum magis connaturalem creaturæ, qua ipsa concurreret ad propriam operationem, et consequenter ut elevata per principium habituale. Deinde, sequitur adoptio per justitiam habitualem, quæ consistit vel in ipsa charitate, vel certe in aliquo, cui necessario connexa est charitas, de quo jam non dissero; hic ergo actus divinæ providentiæ primario respicit charitatem, cui incompatibile est de facto peccatum grave, quod est ad mortem, et si dicatur adoptionem respicere etiam alia dona, ut fidem et spem, quæ integrant justitiam nostram habitualem, ut decernit Trid. *sess.* 6. *cap.* 7. non tamen eodem modo neque in eodem gradu attingit fidem et spem, sicut attingit charitatem, quia has potius ut partes integrantes; charitatem vero ut justitiam essentialem, et illæ manent cum peccato mortali, non ita charitas. Unde charitatem respicit adoptio ex altiori modo et principio divinæ providentiæ quam reliqua duo, immediatius enim se habet ad finem, et perfectius conjungit non compatiendo peccatum, quam reliqua duo, quæ ad charitatem ordinantur, sive ut habitus sunt, sive ut principia operandi proxima.

[Electio non abstrahit a charitate sicut ab aliis.]

[Ordo adoptionis ad charitatem.]

Deinde, sequitur tertius actus, qui est prædestinationis per merita, quatenus creatura in operando ordinatur ad finem acquirendum; hoc actu principalius determinatur charitas ut principium operandi, ut patet ex supradictis, ex quo est meritum completive, et in ordine, ad quem tam virtutes quam dona ordinantur complete, ideoque dicitur plenitudo legis *Matth.* 22. *et loco præfato* ab Apostolo dicuntur reliqua nihil valere sine charitate; et Augustino *l.* 15. *de Trin. cap.* 19. ait: *In donis Dei nullum est magis donum charitate, aut æquale.* Tandem in ipsa retributione manet charitas, evacuantur cætera ut fides, spes, prophetiæ, etc. Ex quibus sequitur charitatem esse perfectissimam etiam in genere entis, et habitus tam ex extrinseca inclinatione et objecto, tam etiam ex ordine divinæ providentiæ, quæ ex altiori principio, nempe ex ipso fine, inquantum immediatius attingitur a charitate ex propria inclinatione respicit; et ordinat charitatem, spectando ejus perfectionem, quantum ad primum electionis, ut est principium beatitudinis; quantum ad secundum adoptionis, ut immediatius se habet ad finem ex natura sua, et magis actu repugnat peccato, nec potest in suo actu obliquari, quantum ad tertium ex eadem ratione, *charitas* enim non *agit perperam, non inflatur, non quærit quæ sua sunt, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet,* etc. 1. ad Cor. 13. et universalitate sui motivi et perfectionis cætera ordinat, quod ipsi competit ex perfectione entitativa, et idem de ultimo actu ejus in retri-

[66. Prædestinationis ordo ad charitatem.]

[August. Ordo retributionis.]

[Charitatis excessus.]

butione. Ex quibus apparet interpretari non posse Apostolum per distinctionem præmissam; excessus enim secundum *quid* non est sufficiens ut absolute dicat Apostolus charitatem esse majorem. Unde expresse D. Thomas *locis citatis*, et potissimum 1. 2. *quæst*. 66. *art*. 2. dicat charitatem esse perfectiorem fide secundum speciem. Accedit præterea, ut censent Doctores gravissimi, sententiam oppositam de perfectione fidei in *esse* entis super charitate accedere in aliquo ad extremum errorem hæreticorum, qui fidem superexaltant et negant omne meritum ex parte nostri in rigore meriti. Itaque tenendo sententiam oppositam, magis insistendum est solutioni quam ex aliis adducit Doctor sustinendo lumen gloriæ excedere charitatem. Hanc solutionem recte impugnat Doctor in littera, et improbatio ejus partim dependet ex perfectione objecti, partim ex perfectione potentiæ, quatenus intellectus præfertur voluntati. Primam rationem *supra* ad oppositum deduximus *in quæstione principali* probando fruitionem excedere visionem; secunda probatio ex perfectione potentiæ nec nobis, neque adversæ parti favet, quia est ipsa conclusio controversa.

Charitatem excedere lumen gloriæ.

67. Ratio ex ordinatione Hierarchiæ sustinetur.

Prosequemur probationem ex ordinatione Hierarchiæ, in qua Seraphim qui est supremus ordo, denominatur specialiter ab excessu charitatis, et sic argumentor : Superior ordo sumit denominationem a perfectione superiori illi convenienti, et per quam excedit inferiorem ordinem, et denotat sicut gradum superiorem in Hierarchia, ita etiam perfectionem propriam illius, secundum quam in eo gradu constituuntur in ordine ad Deum, et in ordine ad inferiores; sed Seraphim est supremus ordo secundum omnes, et denominatur a charitate, Cherubini a scientia, qui proxime accedunt; ergo suprema perfectio est charitas. Major probatur, quia licet ex vario modo et ordine quo Patres enumerant diversas Hierarchias Angelorum, et ordines ad singulos spectantes, oriatur aliquod discrimen quoad inferiores ordines, tamen uno consensu statuunt Seraphicum ordinem esse supremum, et immediatius se habere ad Deum. Patres autem enumerant per illas proprietates, spiritus Angelicos, ut constituant in eis discrimen gradus et dignitatis juxta modum, quo eamdem differentiam designat Scriptura, et tradit, cujus locutiones communi Patrum consensu receptæ, et in eum sensum declaratæ, accedente traditione, probant præmissum ordinem esse dignitatis per denominationes diversas discretæ. Videatur Dionysius *de cœlesti hierarchia cap*. 5. *sequentibus*, Justinus Martyr *epistola ad Trallianos*, Hippolytus martyr *in orat. de consummat. Mundi,* Clemens Roman. *constit. Apost. lib*. 8. *cap*. 12. Hilar. *in Psalm*. 134. Cyrillus Alexandrinus *lib*. 1. *in gent*. Martialis Papa *in epistola ad Tolosan. cap*. 12. Chrysost. *homil*. 4. *in Gen*. Gregorius 32. *Mor. cap*. 18. alias 25. *et homil*. 34. *in Evangelia,* Isidorus *in lib. sentent. cap*. 10. Beda *in lib. Variarum qq. quæst*. 9. Sedulius *in cap*. 1. *ad Ephes*. Bernardus *serm*. 27. *in Cantica*, Rupertus *lib*. 2. *in Gen. c*. 15. Videantur Interpretes in Paulum *ad Romanos* 8. *ad Colossenses* 1. *et* 1. *ad Corinth*. 15. *ad Ephes*. 1. *et* 1. *ad Thessal*. 4. *ad Heb*. 9. et Sententiarii *in* 2. *dist*. 9. *et* 1. *part. quæst*. 108.

Distinctio Hierarchiæ secundum perfectionem.

Diversitas appellationis designat diversum gradum dignitatis in Hierarchia Angelica.

Ex his patet minor, et probatur consequentia gradatim, nam Angeli, ut patet, dicuntur missi, et administratorii spiritus, quod nomen licet commune sit omnibus Angelis infimæ Hierarchiæ, tamen appropriatur infimo ordini illius Hierarchiæ, qui communi vocabulo generis designantur, et præsunt privatis personis; ab his

68. Probatio consequentiæ discurrendo per singulas Hierarchias et Ordines.

ascenditur ad Archangelos, quod est nomen designans principalitatem ministerii, et præsunt bono communi, ut regnis, civitatibus, provinciis; ab his ascenditur ad Principatus, qui sic dicuntur, quia præsunt in ministerio duobus reliquis, et universitati, et particularibus, ideoque congruitate muneris et dignitatis majoris dicuntur Principes. Sequuntur Potestates, ad quos ex Dionysio pertinet determinare omnia, quæ fiunt a tribus ordinibus infimæ Hierarchiæ, et secundum dispositionem divinæ voluntatis et providentiæ spectant, ita ut executio ad inferiores spectat; et addit Gregorius eorum potestati maxime subesse adversas virtutes, et ab eis maxime refrænari. Mox enumerantur Virtutes, ad quas spectat ex Gregorio operatio miraculorum. Dionysius autem cap. 8. dicit *virilem quamdam fortitudinem designare, qua in omnibus divinis suis actionibus ad imitationem Dei potenter assurgunt*, etc. His supereminent Dominationes: *Intelligentiæ quædam superiores omni inferiori submissioni liberæ, et omni servili, et imminutioni obnoxio opere superiores*, etc. ut ait Dionysius, hoc denotans, eos non esse missos ad aliqua opera externa, aut mundi gubernationem, sed præesse omnibus inferioribus in mysteriis invisibilibus. Gregorius autem explicat dominationem dici a subjectione reliquorum inferiorum, et designare præeminentiam.

3. Hierarchia. Tertia et suprema Hierarchia non intendit divinæ providentiæ, sed Deo ipsi immediatius assistunt, quorum diversitatem in perfectione colligunt Patres ex modo quo ipsi uniuntur, vel ex perfectione et excellentia actuum, quos circa Deum exercent, et per immediatam influentiam, quam ab illo recipiunt. (Distributio ejus.) Throni dicuntur ex eo quod sint Dei sedes; supra hos statuuntur Cherubini, quia perfectione divinæ scientiæ pollent. Ultimus autem et perfectissimus ordo est Seraphinorum, quia ardentissimo amore et charitate in eum feruntur. Ergo cum diversitas ordinum in Angelis designetur secundum perfectionem, ex eminentia unius super altero, ita ut incipiendo ab ultimo secundus dicat et perfectionem infimi, et gradum eminentiorem, sequitur charitatem, quæ suprema est Seraphinorum, ex sensu Patrum excedere perfectionem scientiæ, quæ est Cherubinorum. (Conclusio ex dictis.)

Respondent aliqui, ut Ferrariensis, sufficere ut amor in patria secundum *quid* sit perfectius, ut ab eo sumat distinctionem ordo. 69. (Responsio Ferrariensis.) Contra, in primis hanc perfectionem amoris secundum *quid*, vel intelligis moralem, vel certe quatenus amore magis adhæret voluntas, quam intellectus visione; utrumque horum jam probavimus arguere perfectionem amoris simpliciter super scientia, et non tantum secundum *quid*. (Impugnatur.) Accedit in sententia asserentium amorem in patria esse necessarium, non inveniri moralitatem hanc in amore beatifico; si ergo Deus perfectius communicatur per amorem quam per visionem, sequitur etiam amorem præstare visione; hanc autem rationem excessus in amore docet Ferrariensis, quam sic retorqueo: Perfectio beatitudinis objectivæ consistit in communicatione Dei mediante operatione; ergo si perfectius communicatur mediante amore, amor perfectius unit, et consequenter est præstantior beatitudo in se, et perfectior actus.

Deinde, ex gradato progressu quo Patres distinguunt Hierarchias, et ordines Angelorum, volunt designari distinctionem eorum secundum substantialem perfectionem, per quam ex gradu dignitatis et perfectionis in actibus accedunt ad Deum magis. 70. (Distinctio dignitatis designat distinctionem substantialem.) Dionysius cap. 5. *Enuntiant*, inquit, *sanctorum voluminum traditiones*

Dionysius. *superiores substantias esse graduum inter se celsitudine differentes,* etc. Hanc autem differentiam graduum et celsitudinis non aliter explicat Scriptura, quam ex appellatione cuique, et munere assignato, prout etiam ipse Dionysius et Gregorius explicant. Isidorus : *Pro graduum dignitate ministeria sunt illis distributa,* etc. Item, Gregorius Nazianzenus *in orat.* 49. et Damascenus *lib.* 2. *cap.* 3. sub disjunctione indecisum relinquunt, an pro splendoris dignitate sedes cuique constituta est, an etiam contra pro sedis classisque suæ discrimine splendorem ipsum receperint, ita ut non dubitent excessum esse in sede et splendore proportionato; atqui in cæteris ordinibus designatur discrimen perfectionis absolute et simpliciter, non autem secundum *quid;* ergo in supremo ordine differentia gradus etiam sic debet esse secundum perfectionem absolutam, et simpliciter, et non tantum secundum *quid*. Probatur consequentia, quia quanto magis acceditur ad ultimum, quod est in perfectione secundum differentiam extremorum; quoad perfectionem tanto magis attenditur perfectio simpliciter et absolute, quia reliqua comparata ad ultimum, tanquam ad mensuram per participationem aliquam ejus, dicuntur perfecta, v. g. in speciebus sub eodem genere, illa dicitur cæteris perfectior, quæ magis accedit ad speciem perfectissimam, quæ est metrum et mensura aliorum, et ita etiam contingit in reliquis, quando proceditur ad perfectionem ultimam et supremam; ergo nequit illa dici perfectio secundum *quid* in comparatione aliorum inferiorum, mensura enim est extra totum genus mensurati; ergo si Archangeli simpliciter, et non secundum *quid* excedunt Angelos, quantum ad perfectionem ministerii, et hos excedit Principatus, ita etiam in reliquis idem ordo est servandus. Eodem etiam modo sicut una Hierarchia excedit aliam; qui excessus ex sanctis Patribus denotatur per sedes et gradus illuminationis aliarumque perfectionum, perinde servatur idem ordo perfectionis in reliquis omnibus, ut ipsi inter se ordines comparantur. Cum itaque Scriptura et Patres per ejusmodi nomina et dignitates diversas absolute loquantur tanquam de gradibus perfectionis differentis, per quos differentia Angelorum, et ordo designatur, sic etiam absolute accipienda est in omnibus; ergo ordo ipse dignitatis et perfectionum debet attendi secundum progressum gradatim ad supremum et perfectissimum.

Isidorus. Nazianz. Damascen.

Quo magis acceditur ad ultimum, eo magis designatur discrimen perfectionis.

Responsio aliorum. Impugnatur.

Alii respondent Seraphinos habere nomen a charitate et amore beatifico non simpliciter, sed ut habent rationem dotis. Contra, hæc solutio libera est, quia amor beatificus non habet rationem dotis aut gloriæ accidentalis, sicut neque substantia rationem accidentis consequentis. Deinde, hæc differentia potius reducenda est ad amorem simpliciter, quam ad amorem sub ratione dotis, quia in amore simpliciter conceditur Seraphinos eminere ; differentia autem sumenda est ab eo quod simpliciter se habet, et non ab aliquo accidentali, id est, sumi debet ab eo quod immediatius se habet ad substantiam, qualiter se habet amor beatificus.

71. Responsio aliorum.

Alii respondent Seraphinos sumpsisse nomen et differentiam ab eminente charitate includente simul eminentem scientiam, ita ut sicut in amore superant Cherubinos, ita etiam in scientia. Contra, quamvis admittatur etiam in Seraphinis excessus scientiæ non a scientia, sed ab amore sumunt nomen et differentiam ; ergo sive in scientia, sive non, excedunt alios, sequitur amorem esse perfectiorem scientia; si autem comparatio fiat amoris ut includentis scientiam, ad scientiam nude sumptam, comparatio est inutilis, quia in

Cherubinis est etiam amor proportionatus scientiæ beatificæ, quia visio et fruitio adæquantur, ut communiter supponitur.

Responsio aliorum. Impugnatur.

Alii respondent hanc distinctionem convenire Seraphinis ex amore, quia familiarius ad Deum accedunt. Contra; ergo amor, in quo fundatur illa familiaritas, etiam excedit in Seraphinis, et consequenter perfectior est scientia. Probatur, quia in Republica bene instituta nobiliores magis accedunt, et familiarius utuntur Principe, ejusque secretis communicant.

Responsio aliorum.

Alii respondent Hierarchias non sumere appellationem aut distinctionem ab actibus et donis, in quibus habuerunt subordinationem in via, quia in actibus beatificis non dicunt subordinationem, quos immediate a Deo recipiunt. Hanc sequitur Vasquez *cap.* 8. Molina 1. *p. q.* 63. *art.* 7. et quidam alii. Contra, Patres non loquuntur de Hierarchia, ejusque ordine, ut fuit in via, sed ut modo est in patria respective ad Deum, ut secundum alium et alium gradum perfectionem divinam participant, et etiam influxum. Deinde, ut sunt administratorii in statu beatitudinis ad procurandam salutem hominum, ex Paulo *ad Heb.* 1. prout recipiunt dispositionem divinæ voluntatis, et revelationem secretorum Dei in ordine ad executionem divinæ providentiæ. Unde ex perfectione, quam habent in patria declarat Dionysius, et reliqui Theologi appellationem et differentiam eorum, et prout de facto sunt administratores divinæ providentiæ in ordine ad homines, quod ipsis competit in termino et statu beatitudinis, quem receperunt antequam homo crearetur. In hac providentia principalius versatur Scriptura, quæ hominibus data est, et in qua ordo perfectionis inter Angelos beatos, ut sunt in termino, declaratur; quod autem aliqua Hierarchia instituta sit inter ipsos Angelos viatores quoad se, nihil facit ad salutem hominum, neque ad providentiam supernaturalem Dei, ut respicit salutem hominum, in qua versatur Scriptura. Hæc etiam ipsa disparitas perfectionis inter Angelos in via probat disparitatem eorum in patria, quia dona gratuita Dei in ipsis perseverantibus non fuerunt infructuosa; sed in eo gradu quoad perfectionem excedebant, et dabantur ad finem salutis ipsorum, in eodem gradu etiam perduxerunt ad finem servata eadem proportione, quem ut pertigerunt, perfectius ordinat Hierarchias respective ad Deum et inter se, et maxime quoad administrationem providentiæ, ut concernit hominem; ex perfectione itaque qua attingunt finem in patria sumpta est appellatio et distinctio ministerii, ita ut quo perfectius et immediatius attingunt finem, et perfectior est eorum influxus in hominem, et altiora media attingunt, et ministeria. Quod probatur, quia ut Angeli præcise sunt in termino, communicant nobiscum, tanquam cives ejusdem reipublicæ ordinatæ ad eumdem finem, quo jam potiuntur Angeli, sed in via nulla fuit, aut potuit esse communicatio Angeli ad hominem; ergo nomen et distinctio revelata eorum in Scriptura ad statum spectat, in quo communicant de facto Deo, ut fini, et hominibus electis inscriptis civibus in civitate cœlesti. Quod patet, v. g. Throni dicuntur a Dionysio, *substantiæ ab omni terreni affectus humilitate longissime remotæ,* etc. *Divinum illius adventum absque ullius perturbationis aut materiæ impedimento suspiciunt,* etc. *ad ipsius suscipiendos fulgores semper patent,* etc. quod maxime de ipsis in termino verificatur. *Suscipiunt,* inquit, *apti sunt*, etc. non dicit suscipiebant. Similiter Gregorius dicit *Thronos esse vocatos*, *quibus ad exer-*

Impugnatur.

Hierarchiam Angelorum tradit Scriptura

ut sunt in termino.

Disparitas inter electos Angelos in via probat eamdem servari in patria.

Angeli in via non communicarunt hominibus.

Dionysius.

Gregor.

cenda judicia semper Deus omnipotens præsidet, quia jam Thronos Latine sedes dicimus, qui tanta divinitatis gratia replentur, ut in eis Dominus sedeat, et per eos sua judicia decernit Throni dicuntur, etc. Judicia autem intelligit Gregorius præcise respective ad providentiam præsentem circa homines; ergo similiter Seraphini dicuntur a charitate in patria, et secundum hanc excellunt cæteros ejusdem Hierarchiæ supremæ; ergo et ipsa charitas excedit reliqua dona. Ratio etiam pro opposita responsione non convincit, nam perfectio Hierarchiæ primario sumitur ex communicatione ad Deum, ejusque influxu in Angelos, ex cujus radice oritur alia perfectio excedens, qua Angeli influunt in inferiores, ut homines, et etiam Angelos, non ipsam beatitudinem, sed secreta Dei, et dispositiones suæ providentiæ in ordine ad salutem hominum; a posteriori etiam ex hac perfectionis excellentia, colligitur perfectio beatitudinis, ex qua redundat; unde sequitur intentum, nempe cum amor et charitas sit excessus Seraphinorum ultra inferiores, in iis consistere supremum gradum perfectionis in patria. Quod autem aliqui dicunt explicando prædictam responsionem, nempe amorem excellere scientiam, quia ex altiori principio per se colligitur perfectio effectus, non urget ex dictis.

Solvitur ratio aliorum.

72. Respondent tandem alii ex perfectione quidem amoris colligi perfectionem supremi ordinis, tamen non inde inferri distinctionem, sed a proprietatibus quibusdam nobis ignotis; sed hæc ratio nihil facit, quia si ex perfectione amoris colligitur excessus supremi ordinis in dignitate, sequitur amorem esse supremam perfectionem, quidquid de alia differentia ignota dicatur, neque alios ordines accedere ad tantum gradum perfectionis, ac proinde quoad hoc differre.

Responsio quorumdam.

Impugnatur.

Quod ergo aliqui urgent de commensuratione scientiæ beatificæ et amoris, id concedimus, sed asserimus majorem esse scientiam beatificam in supremo ordine quam in aliis. Quod autem perfectio Cherubinorum sumatur a scientia eminente, in quo excellunt, id intelligendum est quoad reliquos ordines inferiores, non autem quod excellant ordinem superiorem, nam in processu ad perfectionem et dignitatem, quidquid habet inferius continetur perfectiori modo in superiori, et aliud, excellentius superaddit, in quo excedit, ut patet in subordinatione Hierarchiarum et ordinum, et perfectionibus enumeratis; nam Archangelis competit altiori modo cura etiam privatarum personarum, quam Angelis, quia ex perfectiori fine boni communis, et universalis, et sic de reliquis dicendum.

Discretio perfectionis hujus quomodo secernitur, et explicatur.

Superest tertium membrum præmissæ litteræ Doctoris circa intelligentiam Philosophi, de eo in quo statuit beatitudinem, et tam prima quam secunda solutio est vera. Quoad primam superius diximus in primo paragrapho hujus quæstionis; quoad secundam optime respondet Doctor, nempe per contemplationem utriusque potentiæ actum comprehendi, nam Philosophus pro eodem sumit potentiam rationalem, mentem, propositum, artem, electionem, intellectum, appetitum, *in lib. Eth.* 9. *Met. et* 3. *de anima, et* 2. *Phys.* Per contemplationem ergo intelligit utramque mentis operationem, ut etiam expresse docet D. Thomas *in* 3. *dist.* 27. *quæst.* 1. *art.* 4. *ad* 1. *et de veritat. quæstione* 22. *art.* 11. *ad* 12. quin priori loco asserit ita intendere Augustinum, quod verissimum est, ut patet variis in locis, et specialiter 12. *de Trinit. cap.* 3. *et cap.* 4. ubi agit de portione superiori et inferiori mentis, ita ut superior in contemplatione æternorum et incommutabilium

73. Explicatio Philosophi data sustinetur.

Eadem appellatione comprehendi intellectum et voluntatem a Philosopho.

Contemplatio ad utramque potentiam spectat.

sit inferior circa gubernationem temporalium. August. *Cum igitur disserimus*, inquit, *de natura mentis humanæ, de una quadam re disserimus, nec eam in hæc duo, quæ commemoravi* (supple portionem inferiorem et superiorem), *nisi per officia geminamus. Itaque cum in ea quærimus Trinitatem, in tota quærimus, non sperantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione æternorum, ut tertium aliquod jam quæramus, quo Trinitas impleatur, sed* Imago Trinitas mente. *in tota natura mentis ita Trinitatem reperiri opus est, ut si desit actio temporalium, etc. in una nusquam dispertita mente Trinitas inveniatur, et facta ista distributione, in eo solo quod ad contemplationem pertinet æternorum*(nempe in portione superiori) *non solum Trinitas, sed et imago Dei, in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi Trinitas possit, non tamen imago Dei possit inveniri,* etc. In ea ergo portione mentis, quæ spectat ad contemplationem æternorum est Trinitas et imago Dei secundum Augustinum, quarum neutra sine voluntate et ejus operatione consistit. Videantur Doctores *in* 2. *dist.* 24.

SCHOLIUM.

Tertio ex comparatione actus ad actum, voluntatem esse nobiliorem intellectu. Primo, quia imperat intellectui. Secundo, actus ejus est posterior generatione. Tertio, est finis intellectionis.

16. Tertia ratio. (g) Tertium medium est ex comparatione actus ad actum. Primo sic : Causa æquivoca efficiens est nobilior effectu ; actus intellectus respectu finis est causa actus voluntatis, quia hoc posito ponitur ille, et amoto amovetur, et æquivocatio patet.

Contra ex eodem medio, voluntas imperat intellectui ; ergo actus voluntatis est causa efficiens æquivoca respectu intellectionis. Voluntas quia imperat intellectui, nobilior est ipso. Text. 15. Confirmatur per Anselmum *de Concep. Virg. cap.* 4. ubi dicit quod voluntas movet se contra judicium aliarum potentiarum, et quod omnes alias movet secundum imperium suum ; et Augustinus 19. *de Civit. cap.* 14. dicit, quod voluntas utitur omnibus aliis potentiis. Præterea, 9. Metaph. *Posterius generatione est prius perfectione;* volitio est posterior generatione, nec hoc solum, sed habet rationem finis respectu intellectionis secundum Anselmum lib. 2. *Cur Deus homo, cap.* 1. et Augustinum 19. de Civit. cap. 14. *Homini rationalis anima inest ut mente aliquid contempletur, et secundum hoc aliquid agat, et post ut aliquid utile cognoscat, et secundum eam cognitionem vitam moresque componat.*

(h) Respondeo, nec actus intellectus est totalis causa actus voluntatis, sed partialis causa ; si est aliqua, nec e converso voluntas est totalis causa intellectionis. Dubium an intellectio causet volitionem, vel e contra. Major autem illa vera est de totali causa effectiva æquivoca ; et si de partiali, hoc erit de causa superioris ordinis, et hoc modo voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus ejus. Intellectus autem si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati, tanquam habens actionem primam in ordine generationis ; et ideo istud medium concludit probabiliter pro voluntate, pro intellectu nihil.

17. *Si intellectio esset causa totalis volitionis, tolleretur libertas.*

Quod autem intellectio non sit totalis causa volitionis, patet, quia cum prima intellectio causetur a causa mere naturali, et intellectio sit non libera, ulterius simili necessitate causaret quidquid causaret, et sic quomodocumque circuli fierent in actibus intellectus et voluntatis, totus processus esset mere necessitate naturali; quod cum sit inconveniens, ut salvetur libertas in homine, oportet dicere posita intellectione, non habere causam totalem volitionis, sed principaliorem respectu ejus esse voluntatem quæ sola libera est. Ad probationem, *posito ponitur,* etc. illud antecedens negatum est *lib.* 1. *d.* 1. *q.* 4.

Quarta ratio. In quibusdam editionibus ponitur hoc medium ut additio.

(i) Aliter arguitur, illud est melius, quod sine alio esset eligibilius; sed intellectio sola est eligibilior volitione sola, quia intellectio sola esset actus perfectus, et proprius naturæ intellectuali; volitio sola non esset, nisi quædam inclinatio, sicut gravis ad centrum. Contra, ex eodem, eligibilius est, quo habens est simpliciter bonus, illo quo habens non est simpliciter bonus; sed 11. de Civit. cap. 28. *Neque vir bonus merito dicitur, qui scit quod bonum est, sed qui diligit,* et ex hoc concludit ibi quod in hominibus, qui recte amant, ipse amor magis amatur, quod est conclusio hîc intenta.

COMMENTARIUS.

14. *Tertium medium colligendi perfectionem ex actu.*

(g) *Tertium medium est,* etc. Tertia ratio sumitur ex comparatione actus ad actum sic : Causa æquivoca efficiens est nobilior suo effectu; sed actus intellectus est causa actus voluntatis, quia illo posito ponitur actus voluntatis, eoque sublato, aufertur. Patet etiam quod sit causa æquivoca.

Retorquetur ratio præmissa.

Contra, retorquet hoc medium ad oppositum : Voluntas imperat intellectui; ergo actus voluntatis est causa æquivoca respectu actus intellectus. Hæc ratio duplicem sensum habet, nempe ut intellectus solum per modum applicantis finem per cognitionem, seu ipsa cognitio sic applicans, inquantum præcise applicat, dicatur causare volitionem, et non influendo intrinsece et physice *esse* in volitionem; vel certe ut non solum applicet, sed etiam influat physice in ipsam volitionem, qua in re variæ sunt sententiæ, ut *infra* videbitur; utroque modo potest intelligi reductio argumenti ex parte voluntatis, nempe ut vel applicando, vel simul influendo causat actum intellectus, quia non est major ratio cui intellectio influat in sequentem volitionem, quam volitio in sequentem intellectionem. *Explicatur.*

Confirm.

Confirmat ergo rationem præmissam, primum ex Anselmo et Augustino, qui docent voluntatem uti aliis potentiis; deinde ex Philosopho 9. *Met. cap.* 15. dicente *posteriora generatione esse perfectiora.* Item, quia volitio habet rationem finis respectu actus intellectus, ita ut cognitio ad amorem, nempe practica, non e contra amor ad cognitionem ordinetur. Quod patet ex Anselmo, *cap.* 1. *lib.* 2. *cur Deus homo,* et Augustino 19. *de Civit. c.* 14.

Circa difficultatem non est quod diutius inhæreamus, quia est principalis quæstionis argumentum, ideoque tantum explicandum erit quid dicendum est consequenter. Potest esse difficultas de amore amicitiæ, vel de amore concupiscentiæ, an scilicet voluntas amet alterutro modo 75.

visionem propter se ut finem amoris, vel e contra. Potest esse difficultas etiam de amore viæ aut patriæ, quantum ad amorem viæ, qui charitatis est et amicitiæ. Plerique adversariorum nobiscum consentiunt hunc esse finem cognitionis practicæ, et in via non amari scientiam boni propter se, sed propter prosecutionem, ad quam ordinatur; admittuntque charitatem esse perfectissimum donum in via, et perfectius conjungere nos Deo, quam scientiam, quia ipsa est plenitudo legis, ad quam cætera media ordinantur tanquam ad finem ultimum in via, a qua dependet per se beatitudo in patria; finis autem ultimus non ordinatur ad alium finem ex Philosopho, 1. *Eth. cap.* 7. *et* 2. *Met. text.* 8. De hac difficultate satis dictum est *in præcedenti paragrapho.* Addi solum potest gratiam excitantem et adjuvantem ordinari in via ultimate ad præparationem voluntatis ut amore inhærat Deo.

Scientia ordinatur ad amorem.

Loquendo ergo de amore amicitiæ in patria, ille primo et directe ordinatur ad finem objectivum tantum, ut probatum est contra Cajetanum; et aliqui negant aut visionem aut amorem esse propter finem. Sed hîc loquimur de fine ut objecto movere ad se, eo modo quo dicitur se habere ad intentionem, non vero de fine *cujus gratia*, ut est ad ipsum electio mediorum; amor ergo amicitiæ in patria directe tantum respicit objectum beatificum in se et propter se. Quod si autem loquamur de amore reflexo ex motivo amicitiæ, aliqui dicunt sic magis amari visionem, quia est perfectior in se in *esse* entis, et quia est ipsa beatitudo, et magis bonum Dei, quatenus per visionem magis nobis, et perfectius communicatur, et habeat *esse* in creatura rationali. Alii etiam, qui in opposita sententia sunt, attribuentes visioni rationem formalem, primariam saltem beatitudinis, docent amore concupiscentiæ magis amari visionem, quia est majus bonum totius et voluntas sit appetitus universalis primo inclinans in bonum totius, amore vero amicitiæ magis amari actum voluntatis. Hæc non sunt consentanea, nam amor amicitiæ sicut respicit bonum amici, et majus ejus bonum, si bonum extrinsecum Dei, vel honor magis consistat in visione quam in amore, et visio sit perfectior Dei communicatio seu participatio, videtur ex affectu amicitiæ præferenda.

Amor amicitiæ.

Amor reflexus.

Quorumdam sententia.

76. Dicendum ergo est, sequendo scopum resolutionis hactenus defensæ, quod amor sit finis visionis, et hanc ordinari ad amorem, non e contra. Hanc probavit Doctor sub initio quæstionis principalis contra sententiam adversam; nam rationes ejus huc tendunt, ut probent amorem magis diligi a voluntate quam visionem. Declaratur ergo, quia si considerentur in *esse* entis, amor est perfectior in *esse* formæ, et servato ordine inter formas, quo status fit ad ultimum in perfectione, hinc status est in amore. Si considerentur præterea secundum perfectionem, qua uniunt objectum operanti, amor excedit, quia est perfectior beatitudo, et ultimum complementum, per quod perfectius communicatur finis in *esse* finis. Si considerentur præterea ut sunt bonum extrinsecum Dei, ex quo laus et honor in ipsum redundat, sequitur amorem præferri. Similiter si considerentur præterea ut bonum ipsius creaturæ secundum affectum concupiscentiæ, sequitur idem. Probatio horum petenda est ex dictis in tota quæstione, ne hîc repetenda sint, et reducitur ad fundamentum principale totius quæstionis.

Amor finis est visionis.

Variæ rationes, ex quibus amor sit præferendus.

(h) *Respondeo, nec actus intellectus*, etc. Docet actum intellectus non esse causam totalem volitionis, si ullo modo est causa

Intellectio an sit causa volitionis.

(de hac difficultate ex instituto disserit *in* 2. *dist.* 25. *et aliis in locis*, quam hic ex instituto prosequi non libet, quia ad propositum parum refert), sed est causa partialis subordinata voluntati, et non ipsi prædominans ne destruatur libertas, nam alterutro modo præjudicaret libertati, et potissimum si esset causa totalis, ut probat bene in textu ; demus ergo intellectionem esse causam partialem subordinatam voluntati, ut servetur libertas, quamvis etiam neque hoc putem esse de mente Doctoris, sequeretur volitionem excedere intellectionem, nam quo plures causæ perfectæ requiruntur ad productionem actus vitalis, eo magis concluditur ejus perfectio. Patet discurrendo per singula ; ergo idem in proposito. Ad aliud, quod in probatione præmissa adducitur pro efficacia intellectionis respectu volitionis, respondet juxta ea quæ disserit *in primo dist.* 1. *quæst.* 4. ubi probat voluntatem non necessario fine sibi ostenso frui, quamvis ostensio necessaria sit.

Ex causis perfectio effectus.

Alia ratio ad idem.

(i) *Aliter arguitur,* etc. Adducit aliud argumentum pro excessu actus intelligendi super amore, quia nempe intellectio est magis eligibilis sola quam volitio sola ; intellectio enim est actus naturæ intellectualis, non ita volitio, sed quædam inclinatio, sicut gravis ad centrum. Hanc rationem retorquet, quia ille actus est eligibilior, quo habens est simpliciter bonus, præ eo actu quo non fit simpliciter bonus ; sed Augustinus lib. 11. de Civit. cap. 28. *Neque vir bonus merito dicitur, qui scit quod bonum est, sed qui diligit,* etc. inde concludens in iis qui ordinate amant ipsum amorem magis amari, quod est intentum. Quod si dicas, in via id intelligendum est, non refert, quia ex modo se habendi actus ad actum in via, colligimus etiam perfectionem unius potentiæ præ alia.

Retorquetur.

August.

SCHOLIUM.

Quarto suadetur excellentia voluntatis præ intellectu, quia actus ejus est eligibilior, cum faciat simpliciter bonum, et quia oppositum volitionis, scilicet odium, est odibilius quam oppositum scientiæ ; et ratio Thomistarum ducitur ad oppositum. Quinto, intellectio est quasi dispositio seu medium, vel prærequisitum ad volitionem. Et ratio adversariorum ostenditur falsa, et ducitur ad oppositum, quia intellectus dependet a voluntate imperante, ut a causa superiore, voluntas vero ab ipso ut a causa inferiore.

(k) Præterea in bonis, quæ non includunt se, illud est eligibilius, cujus oppositum est odibilius; sed præscindendo ista, quomodo non includunt se, oppositum intellectionis non potest esse ita odibile, sicut oppositum dilectionis. Hoc probatur primo de opposito contrarie, quia nulla ignorantia Dei, etiam infidelitatis, potest esse ita odibilis, sicut odium Dei, si posset voluntati inesse. Secundo, de opposito contradictorie, quia non diligere Deum est vituperabile et peccatum, quando scilicet potest haberi potentia propinqua, quia actu intelligens Deum, et nullo modo diligens, peccat. Similiter, actu cogitans peccatum, et sine omni displicentia, peccat ; non intelligens autem, quando tamen est in potentia propinqua ad intelligendum, non est vituperabile, nec peccatum.

Scilicet nec habitualiter, nec actualiter, diligens, vel dolens

(l) Hoc medium probabiliter concludit pro voluntate. Ad rationem pro intellectu, respondeo, si dilectio sola esset, non esset tantum

inclinatio naturalis, sicut gravis ad centrum, sed esset operatio propria naturæ intellectualis; quod enim nunc sit operatio, et talis operatio, non habet formaliter ab intellectione, sed concomitanter.

3. atio. (m) Aliter arguitur : Perfectius est quod in perfectione minus dependet, quia dependere est imperfectionis; actus intellectus non dependet a voluntate, sed e converso. Respondeo, posteriora generatione dependent a prioribus, et tamen sunt perfectiora, 9. *Metaph.* Similiter finis in *esse* dependet

15. eo er res ectior, minus dens. ab eo quod est ad finem, et non e converso; forma etiam a materia, et non e converso; qualitas etiam corporalis a quantitate, in tantum secundum illos, quod contradictio est esse albedinem sine superficie, et tamen in omnibus istis est opposita major vera; et universaliter in istis generationibus, ubi est dependentia ad aliud prius ordine generationis. Verum est tamen, quod simpliciter perfectum est omnino independens, quia sicut est primum perfectione, ita generatione, 9. *Me-*

13. 15. *taph.* Omnem potentiam præcedit actus tempore, quia etsi sit circulus in prioritate actus ad potentiam, et e converso, tamen status est ad eum, qui est semper movens primum; sed ubi duæ primitates non concurrunt, opposita major communis vera est.

Similiter posset dici, quod intellectus dependet a volitione, ut a causa partiali, sed superiori; e converso autem voluntas ab intellectione, ut a causa partiali, sed subserviente.

COMMENTARIUS.

(k) *Præterea in bonis,* etc. In hac littera prosequitur Doctor idem argumentum de perfectione amoris super intellectione, et confirmat rationem ultimam præmissam, quam retorsit in sententiam contrariam; confirmat autem primo ex loco a contrario sic : Illud est eligibilius, cujus oppositum est magis fugiendum et detestandum, seu odibilius; sed præscindendo intellectionem et volitionem, ita ut non includant se mutuo, oppositum intellectionis non est ita odibile, sicut oppositum volitionis seu amoris Dei; ergo,etc. Probatur minor de opposito contrario, quia nulla ignorantia Dei, etiam infidelitas, quæ positive opponitur scientiæ Dei, est ita detestanda, sicut est odium Dei, ut opponitur charitati, si illud dari potest. Secundo probat eamdem minorem de opposito contradictorio, quia non diligere Deum, quando dilectio in potentia propinqua haberi potest, est vituperabile et peccatum, quia intelligens Deum, et nullo modo diligens, peccat; similiter actu cogitans peccatum, et sine omni displicentia peccat, non intelligens autem, quando tamen est in potentia propinqua ad intelligendum, non est vituperabile, nec peccatum. 77. De perfectione amoris super visione, et intellectione. Odium Dei magis fugiendum. quam ignorantia.

Ad hoc argumentum varie respondent Doctores, nam qui docent visionem esse perfectionem, quam sit amor patriæ, dicunt etiam odium Dei esse minus malum, quam sit error pravæ dispositionis, ut opponitur contrarie visioni, quia visio est amabilior, quam sit fruitio. Unde quidquid sit in via, ubi amor habet rationem actus moralis, et sic excedit in malitia odium quodcumque aliud peccatum; tamen in patria,ubi amor non habet rationem 78. Responsio.

actus moralis, et exceditur a visione, odium non est majus malum quam sit ignorantia positiva Dei, ut est error pravæ dispositionis, si cum visione dari possit. Eodem modo responderunt alii, qui dicunt fidem esse perfectiorem in genere entis, quam sit amor viæ, quia licet amor in genere morali excedit, tamen in genere entis excedit fides, et sic infidelitas in genere entis est majus malum quam odium, licet sit hoc malum morale majus.

Responsio aliorum.

79. Impugnatio.

Contra utramque solutionem probatum est hactenus amorem etiam in genere entis excedere cognitionem ; quo supposito argumentum recte concludit et confirmatur : Magis opponitur odium Dei in *esse* entis quam infidelitas, aut error positivus circa veritatem; ergo odium est majus malum quam sit error. Probatur antecedens, quia odium opponitur immediate Deo, ut est in se finis, et omne bonum, et quantum est ex natura rei tollit quantum est in se finem quoad *esse*, et totum ordinem creaturarum ad finem; hoc autem non facit error circa veritatem Dei; ergo etc. Major probatur, quia odium est velle *non esse* Dei formaliter ; quidquid enim odio habemus, volumus id non esse, quia abominamur illud in *esse*, et omnem ejus perfectionem et participationem in aliis, et cætera inquantum ad ipsum ordinantur. Ignorantia autem non tollit nisi veritatem rei in ordine ad intellectum prave dispositum, et prout hic et nunc decipitur ex falsa apprehensione, aut modo quo habitu inclinatur ad errorem, qui redundat ex defectu applicationis et veræ repræsentationis objecti. Sed hic actus neque objectum in se attingit formaliter, neque opponitur tam universaliter objecto, modo aliter repræsentetur, sicut odium, quod respicit objectum quoad totum suum *esse*, et universaliter et immediate attingens objectum etiam recte propositum, et in se; ergo odium (demus esse actum necessaium, et non liberum) in *esse* entis, vel ipsum quod libere elicitur, seclusa consideratione ejus in *esse* morali, ut sit libere, et sola consideratione ejus in *esse* entis et actus, ut versatur circa objectum, magis opponitur Deo quam actus infidelitatis ; ergo magis est malum naturale quam actus ille infidelitatis. Et probatur consequentia, quia ille actus potentiæ, qui magis repugnat inclinationi ejus, et objecti ut respicitur immediate a potentia, magis etiam in *esse* actus est difformis potentiæ, et objecto, quam actus alterius potentiæ qui licet sit difformis objecto in reipsa, non est ei difformis in *esse* quoad modum quo objectum applicatur potentiæ in aliquo extrinseco difformi objecto in reipsa, aut difformis etiam inclinationi potentiæ hic et nunc, ut dicit ordinem ad causam proximam, per quam movetur. Sed odium Dei priori modo se habet ad objectum et potentiam, non ita infidelitas aut error pravæ dispositionis, sed secundo modo ; ergo odium Dei magis destruit ordinem naturalem quam infidelitas. Major probatur, quia in Deo clare aut perfecte cognito secundum se, nullum potest dari motivum odii aut detestationis, quia est summum bonum nihil includens mali ; in voluntate ex altera parte est inclinatio naturalis, et necessaria etiam quoad specificationem ad bonum, maxime summum ; ergo odium ex se repugnat tam objecto immediato, et ut proponitur, quam inclinationi naturali potentiæ ad objectum, et sic magis destruit in *esse* entis et formæ ordinem naturalem quam error. Minor cum consequentia probatur, quia infidelitas, aut error non attingit objectum in se immediate, neque ex aliquo motivo intrinseco, sed mere extrinseco et

Odium magis opponitur Deo, quam ignorantia.

Odium majus malum naturale.

Major repugnantia odii.

Destruit ordinem naturalem.

pugnantia delitatis Deum minor m odii. apparenti. Quod autem repugnat alicui ut est in seipso formaliter, magis repugnat quam quod repugnat eidem materialiter; formaliter vero ut est in alio apparenter, et secundum *quid,* non repugnat, sed infidelitas tantum repugnat materialiter veritati rei, formaliter vero repugnat, inquantum adhæret opposito, quod ipsi tamen apparenter applicatur. Deinde, considerando naturam et inclinationem intellectus, natus est sequi motionem prout hic et nunc fit per causam proponentem aut propositam; ergo infidelitas non in eo gradu destruit ordinem naturalem, sicut et odium, neque ita repugnat Deo, seu ipsi opponitur.

dem batur. Deinde, juxta modum disserendi, et principia adversariorum, inclinatio intellectus est abstrahens ab *esse* objecti, non ita inclinatio voluntatis, quæ tendit ad rem in se, et sua actualitate; ergo considerando actum odii, ut fertur in objectum, magis determinate opponitur quam actus erroris, loquendo de utroque in *esse* actus et entis. Quod ergo adversarii confugiunt ad illam distinctionem *esse* moralis, et *esse* entis in actibus, nihil conducit, licet distinctio ipsa sit vera, quia etiam in *esse* entis et actus magis opponitur odium, quia immediatius et sub ratione particulari essendi, et objecto in se quoad substantiam; non ita actus infidelitatis, qui tantum opponitur materialiter, vel secundum aliquid particulare incompossibile ejus perfectioni, quia præterea error habet aliquam causam in apparentia, nullam autem in re aut apparentia, causam habet odium Dei; ideoque magis repugnat enti, et *esse*, et possibilitati quam error; quod enim magis recedit ab ente et possibilitate, magis repugnat.

tinctio entis, moris non ducit.

80. firm. 2. Confirmatur secundo ex dictis alias: Odium in *esse* vitii est supremum malum, odium, inquam, Dei; ergo in *esse* actus et entis est supremum malum. Probatur consequentia, quia ideo est prohibitum, quia malum et disconveniens in *esse* entis, et actus, et pervertens ordinem naturalem in finem; præceptum enim supponit hæc tanquam rationes, ex quibus inhibetur odium, quia sicut inclinatio elicita in finem est naturali inclinationi creaturæ debita, per modum perfectionis naturalis, qua conjungitur suo ultimo perfectivo sive naturali, sive supernaturali, ita præceptum inhibens supponit hanc exigentiam naturæ, et debitum, ita ut ex eo sit juris naturalis indispensabilis; ergo odium non solum in *esse* morali quo opponitur regulæ morum, sed etiam in *esse* entis est supremum malum naturale in *esse* actus secundi, et ideo est contra primum præceptum naturale de amore Dei in genere, sive naturali, sive supernaturali, et contra inclinationem tam naturalem in finem et elicitam quam supernaturalem elevatam, et hoc loquendo de inclinatione tam activa quam etiam passiva creaturæ rationalis ad Deum, ut finem naturalem et supernaturalem, ideoque prohibetur. Actus enim prohibitus lege naturali supponitur in *esse* entis ut declinans aut adversans ordini naturæ, et bono ejus, et prout declinat, aut adversatur, sapit naturam et gradum prohibitionis secundum mensuram, ita minus declinans, et a minori perfectione naturæ, sit etiam prohibitum ex inferiori motivo boni; summe declinans sit prohibitus ex motivo superioris boni et majoris naturæ; sed odium prohibetur primo et supremo præcepto, et secundum modum perfectissimum præcepti, ut immediate determinat ad finem; ergo est supremum malum naturale in genere actus secundi.

Odium in esse vitii moralis est supremum malum.

Cur prohibetur.

Fundamentum præcepti naturalis.

81. Dices alia pervertere ordinem naturalem, quæ non sunt prohibita; ergo non recte

astruitur motivum præcepti naturalis. Contra, quia alia sic declinantia, ut quæ præcedunt voluntatem, ideo non sunt prohibita, quia non sunt in nostra potestate, de quibus nequit proinde esse lex; sed si sunt in nostra potestate, sine dubio sunt prohibita, si pervertunt ordinem debitum naturæ, et qua pervertunt. Ad propositum itaque actus infidelitatis est prohibitus, sicut et odium, sed non æque, quia illud est contra regulam et præceptum fidei; hoc autem contra primum præceptum. Deinde, amor amicitiæ cui opponitur actus odii Dei, magis communicat nobis Deum quam visio, quia infert mutuam redamationem, ex qua redundat communicatio bonorum et affectuum; ergo odium privat hominem majori bono, quam actus infidelitatis et erroris, qui perinde opponitur visioni et actui fidei, per quem non communicatur nobis Deus æque perfecte. Patet consequentia ex Aristotele 2. *Topicor. c.* 3. *et lib.* 3. *cap.* 2. *et* 8. *Eth. cap.* 10. ubi dicit quod *illud est melius, cujus oppositum est pejus,* etc. Hinc sequitur quod amor sit eligibilior quam scientia, ut patet etiam ex Augustino *loco citato in littera.*

Disparitas inter odium. et infidelitatem.

82. Responsio aliorum.

Respondent alii illam regulam Aristotelis, et rationem non concludere, quando aliqua duo ita se habent, ut unum includat alterum, vel necessario supponat; quo casu non oportet quod illud quod est pejus opponatur meliori. Hæc solutio est plurium adversæ sententiæ, et instant, quia juvenilis flos et valetudo est melior quam sanitas simpliciter sumpta, et tamen ægritudo, quæ opponitur sanitati, est majus malum. Item, vivere hilariter, aut lætanter, melius est quam vivere simpliciter, et tamen non vivere est majus malum, quam misere vivere; eodem modo in proposito amor patriæ necessario supponit visionem Dei claram, et ex illa regula non recte infertur amorem esse majus bonum, quamvis odium sit magis malum.

Exemplo.

Contra, hæc solutio licet plurium sit, nihil habet momenti; malum ita opponitur bono, ut sicut nihil est malum nisi qua tollit bonum, ita nihil est pejus aut majus malum formaliter, nisi qua tollit majus bonum formaliter, alias cresceret malum in differentia sui generis, absque eo quod daretur oppositum Sicut ergo nequit concipi malum, nisi quia disconveniens per sublationem boni, ita nequit concipi majus malum, nisi quia tollit majus conveniens et perfectius bonum, alias gradus excedens mali non esset malum, quia non corresponderet ei bonitas opposita; ergo si odium est majus malum, correspondet ei aliquod majus bonum quod tollit, nam oppositorum eadem est ratio, quoad hoc et maxime eorum oppositorum, quæ immediate opponuntur et indivisibiliter, ut amor et odium ejusdem, et implicant in seipsis extrema contradictionis tam in modo quo tendunt in objectum, quam etiam ex sua ratione formali. Sed odium ita præcise opponitur amori, ut nulla ratione sua formali opponitur visioni, neque alicui causæ amoris, quæ supponitur extrinseca in intellectu, et perinde opponeretur amori, etiamsi non supponeret visionem per possibile aut impossibile, ab intrinseca sua ratione, ut uterque actus tendit in objectum; et si possibile esset odium, ut multi possibile esse concedunt, posset stare cum visione, quia visio quantum est ex parte visionis, seu qua intellectio est, indifferenter se habet quantum est ex parte sua ad omnem actum, quem voluntas potest habere circa objectum ostensum; applicat enim tantum objectum, non necessitat voluntatem ad hunc vel illum actum. Si enim est aliqua necessitas, est ex parte inclinationis ipsius voluntatis et finis, non est ab intellectu, quia cum ipsa visione,

Malum di[...] respecti[...] ad bonu[...] et maju[...] malum ad maju[...] bonum.

Oppositi[...] odii.

ut dixi, stare potest quicumque actus possibilis voluntatis circa objectum, qui ejus inclinationi compatitur ab intrinseco circa ipsum objectum. Unde colligitur quod odium formaliter opponatur amori, et non visioni, sicut universaliter contrarium contrario opponitur formaliter secundum proprias rationes, ut comparantur ad subjectum idem, et non ratione alicujus præsuppositi; ergo si odium est majus malum, non ideo est tale, quia opponitur visioni, sed quia ipsi amori; ergo amor non ideo est majus bonum ut opponitur odio tanquam majori malo, quia amor supponit visionem. Sed quia amor est præcise illud bonum quod tollitur per odium, qua est majus malum, ad quod impertinenter se habet præsuppositio visionis, nisi inquantum est conditio essentialis requisita, ut voluntas possit operari, vel amore, vel odio circa objectum applicatum, nam etiam in via non ideo odium est maximum malum, quia amor in via necessario supponit cognitionem, quæ tam ad odium quam ad amorem objecti requiritur, et sufficit eadem.

Non ponitur isioni que per eam mori.

83. iciuntur antiæ.

Ex hoc patet instantias illas esse extra propositum, vel falsas, quia flos juvenilis aut valetudo, est sanitas substantialis cum aliquo decore, aut meliori dispositione corporis, et temperamento humorum; hoc totum includit intrinsece sanitas juvenilis, non in æquali tamen gradu ad conservationem viventis, in qua vivens est in bona dispositione, ultra quam nihil aliud dicit valetudo. Flos autem juvenilis dicit quemdam excessum, aut perfectionem superadditam valetudini, tanquam accidens substantiæ valetudinis, comparando utrumque, ut diversa sunt, multo melior est ipsa valetudo substantialis, quam flos juvenilis, et magis requiritur ad conservationem viventis et naturæ, quæro ergo an ægritudo utrique opponitur, vel solum valetudini substantiali? Si utrique, instantia non est ad propositum, quia hæc duo faciunt unum bonum naturæ perfectius, quam valetudo sola, aut alterum seorsim; si autem opponatur valetudini substantiali, hæc est majus bonum viventis, ut probatum est, quia ad vitam ejus, et fruitiones vitales magis per se requiritur, et ut majus bonum, quam flos juvenilis; ægritudo ideo majus malum est, quam lapsus floris juvenilis, quanquam et hic ipse per ætatem decidat sine ullo naturæ, aut virium detrimento, modo maneat valetudo; sed quid totum hoc ad propositum facit de amore et odio? quia concludit amorem esse majus bonum quam visionem, quia majus malum amori opponitur. Per idem patet ad secundam instantiam, quia vivere simpliciter est majus bonum, quam commoditas vitæ, ut *supra* diximus substantiam esse perfectiorem suo actu secundo; hilaritatem habere significat actum secundum, vivere actum primum; ergo ideo mors est majus malum, quia opponitur vitæ substantiali, ad quam ut perfectio accidentalis ordinatur commoditas aut exultatio ex commoditate; concludit ergo instantia adducta nostram conclusionem, sicut et præcedens. Illud autem effugium per distinctionem *esse* moralis et *esse* entis superius impugnatum est, ideo hic amplius non est prosequendum.

acia intiarum.

Valetudo substantialis melior quam flos præcise sumptus.

84. Privatio amoris majus malum quam scientiæ.

Secunda probatio Doctoris de opposito privativo seu contradictorio, quod sit majus malum, quam contradictorium scientiæ actualis aut intellectionis. Argumentum est morale, quod sic formari potest: Illud contradictorium, cui annexa est malitia moralis, ex genere suo est majus malum, quam contradictorium negativum (de quo loquimur) cui talis malitia non est annexa. Sed contradictorio amoris est annexa ex genere suo malitia moralis, non ita con-

tradictorio scientiæ; ergo illud est majus malum quam hoc. Major patet, quia præceptum inducens obligationem supponit convenientiam actus secundum inclinationem et exigentiam naturæ, ut ordinatur in finem; ergo actus ille, qui est in præcepto naturali et divino est magis secundum perfectam inclinationem naturæ, et consequenter major ejus perfectio in *esse* entis quam actus, qui non continetur sub præcepto tali, quia lex naturalis, et quidquid secundum eam decernitur lege positiva, supponit principia et inclinationem naturæ respective ad operationem convenientem.

Omissio dilectionis, quando haberi potest, est peccatum.

Minor præmissa probatur a Doctore, quia omissio dilectionis divinæ quando haberi potest potentia propinqua, nempe quando Deus proponitur ut ultimus finis, et amandus, est vituperabile et peccatum. Item actu cogitans Dei offensam, et peccatum, et non detestans, peccat. De hoc casu *supra* disseruimus aliquoties, et quoad utrumque membrum est satis frequens assertio Doctoris apud antiquos Scholasticos, quos *in* 2. *parte commenti supra citavimus*. Probatur autem quoad primum membrum, quia talis non implet præceptum diligendo ex toto corde, tota anima, totis viribus, etc. alias in eo casu proposito practice fine eum diligeret; ideo ergo non diligit, quia est frigidus, neque habet veram charitatem et perfectam. Deinde, non est recte ad finem ordinatus, qui proposito fine non afficitur erga finem, maxime qui est ultimus; sed proposito fine ultimo ut amabili proxime sic proponitur finis practice, et in ordine ad operationem voluntatis; ergo si voluntas non amat sic propositum finem, non est ordinata.

Probatio.

85. Major probatur, quia data illa sententia, quæ frequens est in Schola D. Thomæ, nempe non dari omissionem puram liberam, sed necessario voluntatem debere habere aliquem actum hîc et nunc, nullus est actus, ad quem magis inclinatur voluntas tam ex parte propositionis intellectus, quam ex inclinatione propria, ut subest regulæ, ad quem actum magis sollicitatur, quam ad amorem finis propositi ultimi, et propositi ut amabilis proxime; ergo nullus est actus magis hîc et nunc conveniens voluntati, ut sequitur dictamen rectæ rationis, quam sit amor finis. Deinde, nullum aliud objectum proponitur voluntati æquale, vel quod non debet amare ex fine, et ordinare in finem hîc et nunc, ut proponitur per modum amabilis; ergo operando circa quodcumque aliud objectum a fine, hîc et nunc, fine sic proposito, agit inordinate. Probatur antecedens, quia ut voluntas ordinate agat secundum dictamen præsens, debet referre illud objectum in finem aliquo modo, quia proponitur ipsi ut ultimus finis respective ad se, et ad reliqua (loquor de fine per modum objecti, ut proponitur in se amabilis, per modum vero finis, ut cætera ad ipsum ordinantur); si enim amat aliud objectum non referendo in finem sic propositum, fruitur utendis, quod est summæ perversitatis, et recedit a recta inclinatione rationis, ostenso nempe fine, ad quem referre debet actum ex dictamine rationis, si non referat, contemnit.

Convenientia amoris hîc et nunc

Voluntas proposito fine debet ferre actum in finem.

Alias fruitur utendis.

Confirmatur, quia saltem præter præceptum in casu operatur, non amando finem, vel contra consilium et dictamen rationis; ergo saltem habet venialem malitiam. Probatur consequentia, quia peccatum veniale fit hoc modo, ut docet Alensis 2. *part. quæst.* 106. *m.* 1. D. Bonav. *in* 2. *dist.* 42. *art.* 2. *quæst.* 1. et D. Thom. 1. 2. *q.* 88. *art.* 1. Cajet. Conrad. *ibid.* qui dicunt peccatum veniale esse præter præceptum, quod aliqui interpretantur, ut fit contra media. Sed

Confirm. Malitia venialis.

Quomodo contingi

hoc intelligi debet non de mediis necessariis ad finem, quia hæc cadunt sub ipsa finis obliquatione, sed de conducentibus ad finem; nam mortale fit contra finem, et media necessaria ad finem, sive etiam spectatur sententia Doctoris *in* 2. *dist.* 21. *quæst.* 1. § *Dico ergo,* etc, ubi dicit veniale esse contra consilium, quæ sententia in reipsa non differt a priori usu Scripturarum, quæ præcepta propria tantum exponunt de fine, contra quem est peccatum mortale, quia plenitudo legis est charitas, quæ tamen compatitur cum peccato veniali, ideoque non est contra legem stricte sumptam, cujus plenitudo est charitas. Hanc sententiam tuetur Gabriel *in* 4. *dist.* 16. *quæst.* 5. *art.* 1. *not.* 1. Bassolis *in* 2. *dist.* 22. *q.* 1. *art.* 3. *dub.* 1. sive ergo veniale uno vel altero modo dicatur esse peccatum, in proposito quando finis proxime proponitur ut diligendus, et non diligitur, peccatur venialiter saltem, quod sufficit ad veritatem præmissæ probationis, ex qua sequitur altera probatio, nempe dolendum esse de peccato ut offensa Dei, quoties sic proponitur, quia ad hunc dolorem inclinat charitas Dei.

86. ...n sic ...igatur actum ...itionis.

Quod ad alterum est, nempe cognitionem Dei non sic obligare, quamvis intellectus sit in potentia proxima respectu ejus, quia non cadit obligatio proxime in cognitionem nisi ut subest voluntati. Hæc autem obligatio non cadit in voluntatem, quia nec semper tenetur imperare, v. g. actum fidei, neque etiam semper amare Deum, et pro semper, licet teneatur amare quando proponitur per modum finis, et diligibilis ab intellectu; ergo actus intellectus, qui non cadit in obligationem, nisi respectu voluntatis, est ordinatus ad actum amoris, tanquam ad finem perficientem, ex quo recipit ordinem ad finem, qua finis est, et consequenter voluntas est perfectior, cujus est, se, et alias potentias movere in finem, et per quam primario conservatur rectitudo rationis, quæ est suprema hominis perfectio. Si dicas esse moralem, non refert, quia rectitudo moralis est ad conservandam rectitudinem, et perfectionem naturalem actus secundi quantum ad substantiam et modum ejus, ut fertur in perfectivum extrinsecum tanquam in finem vel medium, et prout præcipitur a lege, quæ est secundum rectitudinem naturalem, et regula ejus conservandæ et perficiendæ. Si dicas intellectum etiam dirigere in finem, respondetur dirigere præceptive ratione objecti, qui est finis aut legis, quæ immediatius respiciunt voluntatem, et primo; ut vero procedit dictamen seu directio ab intellectu, est mere ostensiva et non præceptiva.

Rectitudo moralis ordinatur ad conservandam naturalem.

(l) *Hoc medium probabiliter,* etc. Concludit hoc medium probabilius concludere perfectionem voluntatis præ intellectu, et respondet ad rationem oppositam dicens, si dilectio sola esset in voluntate, non esset tantum inclinatio naturalis actus primi, scilicet activa et passiva, sed etiam elicita, quia esset operatio (non sic est inclinatio lapidis ad centrum); esset, inquam, in voluntate operatio propria naturæ intellectualis. Quod autem concomitetur actus intellectus de facto, non ex eo habet dilectio ut sit operatio, neque etiam ut talis sit operatio in se, sed ex ratione formali propria, ut procedit a suo principio elicitivo proximo. 87.

87. Ex prædicto medio deducit voluntatem esse perfectiorem.

(m) *Aliter arguitur,* etc. Subjicit aliud argumentum pro perfectione intellectus, et actus ejus, quia minus dependet, quia non dependet a voluntate; e contra actus voluntatis dependet ab intellectus actu, non dependere autem est perfectionis. Respondet instando multipliciter ad oppositum, quia posteriora generatione sunt perfectiora 9. *Met.* dependent a prioribus.

88. Aliud argum. ad idem.

Responsio.

Finis in *esse* perfectior est iis quæ sunt ad finem, forma perfectior materia, qualitas quantitate, ita ut impossibile sit albedinem separari a superficie, quia in Schola D. Thomæ quantitas est principium individuationis; videatur Cajetanus *in tractatu de ente et essentia*. In his omnibus id quod dependet, est perfectius, sicut universaliter secundum ordinem generationis (quæ procedit de potentia ad actum), posterius semper, et dependens a priori est perfectius. Verum est tamen quod in eo quod est simpliciter perfectum, ut est Deus, independentia est perfectionis, quia sicut est primum generatione, a quo cæterea sunt, et perfectione, sicut dicit Philosophus 9. *Met. Text.* 13. *et* 15. omnem potentiam (supple passivam) præcedit tempore actus, quia licet sit circulus inter actum et potentiam passivam, tamen status est ad eum, qui est semper movens primum, sed ubi duæ illæ prioritates secundum perfectionem et generationem non concurrunt, posterius regulariter est perfectius. Addit præterea dici posse intellectum, ut subest voluntati, dependere a voluntate, ut motore, et causa superiori, e converso autem voluntas ab intellectu, ut causa partiali et subserviente; ideoque Bernardus *de libero arbitrio* dicit *rationem esse pedissequam voluntatis;* et Anselmus *in libro de Conceptu virginali* ait : *Voluntatem ut reginam movere cæteras potentias, solamque de seipsa pronuntiare,* etc.

Instantiæ.

Dependentia non arguit imperfectionem in omnibus.

Independentia in Deo est perfectionis.

Bernard. Anselm.

SCHOLIUM.

Sexto et ultimo ostendit excellentiam voluntatis, quia illud est purius et melius, cujus corruptio est pejus, sed malum *velle* est pejus malo *intelligere*. Primam rationem aliorum ad hoc ostendit dupliciter peccare. Secundam, quæ est D. Thom. ducit ad oppositum. Ex his tenet Doctor voluntatem esse nobiliorem intellectu. Idem tenent Alens. 3. part. quæst. 80. m. 1. et 4. part. quæst. 92. m. 2. Albert. 1. dist. 1. quæst. 14. Henric. quodl. 1. quæst. 14. Bonavent. Gabr. Major. hic et Occham quæst. 2. et D. Bernard. lib. de lib. arb. vocat rationem pedissequam voluntatis ; et Anselm. de Concept. Virg. cap. 4. ait quod voluntas ut regina movet cæteras potentias, solaque de se pronuntiat : *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.* Oppositum tenet D. Thom. 1. part. quæst. 82. art. 3. et hic, quem sui sequuntur.

(n) Aliter sic, actus intellectus est purior, quia nullam impuritatem contrahit ab objecto, quia intelligere malum non est malum ; sed actus voluntatis contrahit impuritatem, quia velle malum est malum. Præter hoc, alia est impuritas in volitione, quia est motus animæ ad rem in se; intellectus non sic, sed est rei ad animam, vel rei, ut est in anima, ex primo de Anima, et 6. Metaphys. *Verum et falsum sunt in anima, bonum et malum in rebus extra.*

19. Text. 61. et inde. Idem 2. anima c. 28. 2.

Contra, *ex primo Topicor.* illud est purius et melius, cujus corruptio est impurior et pejor; sed corruptio volitionis est talis, quia malum *velle* per te malum est, non sic *intelligere*. Et similiter illa ratio peccat dupliciter : Uno modo, quia debet comparare *intelligere* corruptum, quod est falsum, ad *velle* corruptum, quod est malum, et tunc concluditur propositum per rationem jam dictam. Alio modo, quia circa quodcumque objectum potest voluntas habere bonum actum, sicut intellectus ; potest enim bene odire malum, sicut intellectus bene intelligere malum esse odiendum.

Top. c.

Illud est melius cujus corruptio pejor.

Si tandem accipiatur ista propo-

sitio : Ille actus est impurior, qui redditur impurus ex impuritate objecti, respondeo, actus intellectus est talis, quod necessario est falsus ex eo quod est falsi objecti ; actus autem voluntatis non est impurus, id est, malus, quia est objecti mali, nisi concomitanter.

Quod si dicas actum voluntatis esse impurum ex objecto, impuritate malitiæ, non sic actum intellectus, hoc non concludit, quia tunc actus sensus esset nobilior actu voluntatis, quia minus impurus sit.

20. Thom. 1. [...]t. sum. [...]82. art. [...]3. Top. [...]ap. 4. Si [...]ptimum [...]melius [...]imo, et [...]genus [...]nere, et [...]pecies [...]pecie.

(o) Secunda ratio, scilicet de tendentia in rem in se, concludit oppositum; primo, ex dictis eorum, quia concedunt quod actus voluntatis respectu superiorum ipsa voluntate est nobilior actu intellectus; ex hoc sequitur, ergo ille in genere est nobilior isto in genere, quia si optimum est nobilius optimo, et genus genere, vel species specie; tota enim species una est superior quacumque alia specie tota. Secundo, actus non est perfectior, nisi quia conjungit objecto perfecto; actus autem voluntatis conjungit rei in se, ut in se est ; actus autem intellectus non nisi rei, ut objectum est in cognoscente. Objectum autem beatificum simpliciter est nobilius in se quam ut est in cognoscente; ergo actus voluntatis conjungit objecto beatifico simpliciter sub nobiliori ratione.

[...]uomodo actus [...]luntatis [...]rfectius jungit [...]objecto quam actus [...]ellectus.

Ad autoritatem Aristotelis 6. *Metaph.* dico quod tam cognitio intuitiva quam dilectio sequens tendit in objectum, ut est existens in se. Cognitio autem abstractiva, et dilectio sequens tendunt in objectum habens *esse* cognitum, ideo in hoc non est differentia inter intellectum et voluntatem, quia utraque potentia potest tendere in objectum suum, ut in se, et in objectum, ut habet *esse* diminutum in intellectu. Tamen Philosophus communiter loquebatur de intellectione abstractiva et de voluntate, ut est desiderativa, quomodo tendit in rem non jam existentem, sed futuram, et hoc ut in terminum actus desiderii, seu effectum; in eamdem autem rem, ut objectum, non tendit, nisi ut habet *esse* in intellectu, quia quando desideratur, nullum aliud *esse* habet, secundum quod possit objici.

Voluntas tendit etiam in rem ut est in intellectu.

(p) Ad rationes principales. Ad primam dico, secundum quod dictum est *in quæst.* 1. *dist. præced. et* 12. *Metaph.* actus intellectus est vita, et vita æterna, si est actus æternus. Si accipias quod est vita æterna beata, hoc non est in Evangelio, sed additur ita, addo ut cognoscant te et ament ; nec magis est secunda additio contra textum quam prima. 21.

Ad arg. 1. Text. 39.

Ad aliud, quod est Augustini, concedo quod visio est tota merces hominis intelligentiæ, sed non summa merces totius hominis, et sic possunt glossari multæ auctoritates sonantes pro intellectu, quod intelliguntur de suprema potentia, vel de natura secundum potentiam, non autem de simpliciter suprema perfectione naturæ.

Ad 2. al. intellectiva.

Ad illud de habitu patet in secunda via, quæ procedit ex medio sumpto ex habitu.

Ad 3. n. 15.

Ad aliud dico, quod dilectio est bonum magis sufficiens quam in-

Ad 4.

tellectio, quia eo habito habens minus eget. Ad probationem minoris dico, quod dictum Philippi intelligendum est quantum ad institutionem fidei de Trinitate; hanc enim tunc non complete intellexerat; frequenter enim audierat sermonem de Patre, et ideo concepit quod Patre sibi ostenso sufficienter caperet, et alii cum eo, veritatem fidei de Trinitate. Non autem loquebatur de visione beata, quasi illa per se sufficeret sine dilectione, sicut apparet per responsionem Christi : *Tanto tempore vobiscum sum,* etc. *Philippe, qui videt me,* quasi dicat, si jam me secundum veritatem vidistis, etiam perfecta visione fidei, et Patrem meum simili visione vidistis. Non autem intellexit, quod Apostoli vidissent eum visione beatifica, jam enim supponeret eos fuisse beatos.

COMMENTARIUS.

89. Sextum medium ex puritate actus.

(n) *Aliter sic,* etc. Hoc est ultimum medium desumptum ex paritate et imparitate actus, ita ut actus purior sit perfectior; sed talis est actus intellectus, qui est purior actu voluntatis, quia intelligere malum non est malum, velle autem malum est malum. Præterea, est alia impuritas in volitione, quia est motus animæ ad rem in se; intellectus non sic, sed est rei ad intellectum ex illo Philosophi 6. Met. textu 61. *Verum et falsum sunt in anima, bonum et malum in rebus extra,* etc.

Retorquet idem pro voluntate.

Hoc argumentum retorquet, quia illud est purius et melius, cujus corruptio est impurior et pejor. Sed corruptio volitionis est talis, quia malum velle per adversarios est malum, intelligere vero non est malum. Deinde, comparatio peccat in duobus, primo quia deberet velle corruptum comparare cum intellectione corrupta et difformi objecto, ut comparatio recte quadraret; sic autem comparando sequitur oppositum, quia corruptio amoris est pejor corruptione intellectus. Secundo peccat, quia voluntas potest habere actum bonum circa malum, ipsum nolendo et detestando, sicut intellectus; ergo comparatio non fit secundum idem determinabile. Deinde, actus intellectus malus necessario est malus, id est, falsus, quia tendit in rationem difformem objecto intrinsece. Actus autem voluntatis specificatur ad objectum, qua bonum est, licet concomitanter sit malus ex difformitate ad regulam; quæ difformitas non specificat actum in *esse* entis, sed bonitas rei delectabilis. Si dicas actum voluntatis esse impurum impuritate malitiæ, non sic actum intellectus, ut procedit ab intellectu; hoc, inquit, non concludit, quia etiam hac ratione actus sensus esset perfectior actu voluntatis. Præterea, sicut actus intellectus ut procedit ab ipso intellectu, non est capax malitiæ, sic neque bonitatis, quia utraque differentia procedit a voluntate ratione libertatis, in qua excedit intellectum, et reliquas potentias.

Defectus comparationis. Primus defectus. 2. Defectus. Alia diversitas.

(o) *Secunda ratio,* etc. Hanc rationem in superioribus deduxi, et concludit oppositum, ut bene probat Doctor in littera; hic autem Doctor eam torquet ad hominem ex fundamentis D. Thomæ; vide locum citatum in margine. 90. 2. Ratio seu probatio e eodem medio.

Respondet tandem ad auctoritatem Philosophi citatam, dicens tam cognitionem intuitivam quam dilectionem sequentem tendere in objectum, ut in seipso est existens; cognitio vero abstractiva, et dilectio sequens in objectum habens *esse* cognitum; in hoc ergo non est differentia Responsio.

inter voluntatem et intellectum. Philosophus, ut plurimum loquitur de cognitione abstractiva et actu sequente desiderii, qui actus in voluntate non respicit rem in existentia, sed futuram. Et si dicas hoc ipsum *esse* respicere objectum in ordine ad *esse* et sic *velle*, respondetur sic etiam intellectum dictantem de objecto proponere illud, ut est possibile secundum media, et causas applicabiles, et de his dictare in ordine ad existentiam objecti. Accedit præterea voluntatem posse habere complacentiam simplicem de objecto tam possibili quam impossibili; intentionem vero efficacem habet de fine ut objecto nondum existente, non per modum finis, sed objecti; electio vero mediorum, et executio respiciunt finem *cujus gratia*, id est, jam desideratum et amatum per intentionem. Et hæc est differentia, quam insinuat Doctor, quando voluntatem dicit tendere in finem ut effectum, qua est futurus in *esse;* in eumdem vero antequam est, tendere per desiderium secundum *esse*, quod tum habet, ut ostenditur in intellectu.

(non solius ...esentis et ...stentis.)

91. (Ratio ...untatis ...fectionem ...rguit ...ertas.) Hactenus Doctor. Quoad quæstionem lateralem addi potest argumentum desumptum ex libertate formali voluntatis, quæ est perfectionis, nempe habere dominium sui actus, et non necessari ab objecto movente, vel ab alio, quidquid dicatur de prima causa; quam difficultatem hic omittimus infra tractandum, saltem voluntas nulli creato subest, et hæc differentia libertatis est perfectio simpliciter; ergo ratione ejus voluntas excedit intellectum. Probatur consequentia, quia formalis differentia libertatis arguit perfectionem in ente spirituali; ergo in potentia cui primo convenit. Dices inde probari amorem liberum creaturarum in Deo esse perfectiorem, quam sit amor necessarius suiipsuis. Contra, amor necessarius inde provenit ex perfectione talis objecti et voluntatis, sed perfectius est in Deo circa alia objecta agere libere quam necessario, quia denotat omnem independentiam circa objectum tanquam a perfectivo necessitante voluntatem, vel ad quod necessitaretur voluntas tanquam ad perfectivum, vel quasi perfectivum; ergo etiam in voluntate creata agere libere circa quodcumque objectum, quod non est saltem ultimus ejus finis clare propositus, est perfectionis. Dices perfectiorem esse libertatem intellectus, quia est radicalis libertas, quam sit formalis libertas voluntatis. Contra, in intellectu non est ulla libertas, aut dominium sui actus, sed est tantum indifferentia potentiæ passivæ ut comparatur ad plura motiva, per quæ reduci potest in actum, et necessario per quodlibet reducitur, et movetur, et ipse etiam ad actum necessario se habet ut eliciens. Quidquid antem sit de illa controversia, an voluntas necessitetur per bonum purum sine admixtione mali determinate propositum, ut hinc aliqui colligant radicem indifferentiæ ejus esse in intellectu, quia nempe ut possit indifferenter agere, requiritur ex parte objecti propositi indifferentia ex permixtione alicujus imperfectionis. Omissa, inquam, hac controversia, sic argumentor: Quidquid competit voluntati in ordine ad suum objectum, vel ex differentia objecti, sic ipsi competit ex propria inclinatione et natura objecti, non vero per intellectum, quia intellectus ostensive se habet sequens modum et naturam sui motivi, prout ab ipso movetur; ergo agere indifferenter, et cum dominio sui actus convenit voluntati ex propria inclinatione et radice objecti, et non intellectus; ergo voluntas agens cum dominio sui actus dicit perfectionem, qua excedit intellectum, et per quam minus subjicitur objecto; sive enim

(...ertas ...fectio ...liciter.) (...ponsio.)

(Impugnatio.) (Responsio.) (Indifferentia intellectus passiva est.) (Libertas competit voluntati non ex radice intellectus.)

bonum, sive malum sit objectum, sive verum, sive falsum quandoque, ut subjicit intellectum, necessario se habet ob dependentiam ejus ut potentia qua activa, qua passiva.

92. Confirm. Confirmatur, quia per hanc differentiam ordinatur perfecte homo in suum finem, et ea quæ sunt ad finem; ergo inclinatio voluntatis secundum libertatem est perfectissima et universalissima, secundum quam homo tendit in finem. Probatur tam antecedens quam consequentia, primo quia solius voluntatis est applicare et ordinare reliquas facultates in suis operationibus, et abstrahere ab his vel illis objectis, quæ sunt contra rectam et universalem inclinationem totius, et moderari ipsas facultates in suis operationibus; hinc Bernardus *supra* asserit rationem esse pedissequam voluntatis; et Anselmus eam esse velut Reginam inter alias facultates. Philosophus autem distinguens 2. *Physicor*. etc. agens a natura, ab agente a proposito sumit denominationem a voluntate, et non ab intellectu, quia differentia agentis est a voluntate, quamvis etiam sumat appellationem ab intellectu, ut notiore, ut comprehendit utramque potentiam, quæ consequuntur spiritualem substantiam; esse autem agens a proposito est differentia perfectionis in natura spirituali substantiali, quia agit perfectius et explicite propter finem, supposita cognitione finis; ergo cum hoc primario competat voluntati, denotat ejus perfectionem super intellectu, licet intellectus concurrat ut proponens finem, atque ut prior est via generationis. Deinde, omnis regula operandi, et directiva in finem respicit primario voluntatem, ut auxilia, et gratia operativa, v. g. fides ut operativa est, dependet a voluntate per actum piæ affectionis; reliqua quæ sunt ad finem immediate sub ratione finis, ut charitas et spes, ad quæ ordinantur cætera dona, respiciunt proxime voluntatem sicut et lex; ergo voluntatis primario est ordinare hominem in finem, inclinatio autem hominis in finem est primaria ejus, et universalissima universalitate perfectionis, ut comparatur ad perfectivum extrinsecum; ergo inclinatio ejus potissima et universalis attenditur penes voluntatem.

Per voluntatem ordinatur homo ad finem.

Regula respicit primario voluntatem.

Inclinatio hominis ad finem

93. Illa est quæ subordinat reliquas facultates. Deinde inclinatio potissima hominis aut creaturæ rationalis, est illa quæ subordinat sibi cæteras ejus inclinationes, quia hoc postulat ordo rerum, et entis ad finem, ut est ad finem; sed reliquæ omnes inclinationes hominis subordinantur voluntati, et per eam ducuntur, eamque sequuntur; ergo voluntas est potissima inclinatio hominis, per quam reguntur ejus facultates, et ratione cujus imputantur ei opera reliquarum, quæ aliter non sunt in ejus potestate, nisi ut subsunt voluntati; in omni autem toto illud est potissimum, ad cujus perfectionem ordinantur reliqua membra; ergo in homine servato et attento rerum ordine id dicendum est de voluntate. Deinde, id ipsum patet, quia nulla potentia respicit finem sub ratione finis immediate, nisi sola voluntas sub ratione boni. Ex his facilis est responsio ad objectiones modernorum in favorem intellectus.

Est voluntas

Respicit finem sub ratione finis.

94. Objectio. Objiciunt primo intellectum perfectius movere voluntatem, quam voluntas moveat intellectum, quia intellectus movet voluntatem per modum finis, non ita voluntas intellectum. Respondetur negando antecedens cum sua probatione, cujus oppositum est verissimum, nam agens a proposito, et propter finem est sic agens per voluntatem, cujus est ferri in finem. Deinde, motio intellectus respective ad voluntatem est motio secundum *quid*, qua repræsentat ei finem. Quod si agat etiam

Responsio.

Motio voluntatis est perfectior.

ad volitionem, agit ut causa partialis et subordinata, agit præterea prius generatione ad posterius, quod est prius perfectione.

95. Objectio. Objiciunt secundo naturam spiritualem constitui in *esse* spiritualis per intellectum vel intellectuale. Ita Suarez, 11. *de Trinit. cap.* 6. Deinde intellectus prius emanat ab essentia quam voluntas; quod autem prius emanat ab essentia est quasi principium alterius, per quod demonstratur; ergo, etc. Respondetur negando antecedens, nisi intelligatur fundamentaliter, et perinde dicendum est de *esse* volitivo fundamentaliter sumpto, nam spiritualis substantia constituitur per hoc quod est esse immateriale, et quia talis est in *esse* subtantiæ, convenit ei *esse* intellectivum et volitivum. Ad secundum respondetur, dubium esse antecedens, sed eo dato concluditur oppositum, quia quod posterius est generatione, prius est perfectione. Hoc competit voluntati, ut ex aliis mediis probatum etiam est in decursu hujus quæstionis; probatio autem adducta nihil probat, nisi intellectum ut priorem nobis, et notiorem esse medium demonstrandi voluntatem, quæ perfectius demonstratur per *esse* immateriale substantiale. Objicies intellectum esse per essentiam rationalem, unde sumitur differentia animæ. Respondetur, si loquamur de rationali fundamentaliter, æque etiam voluntatem esse rationalem, et a Philosopho in multis locis per rationales potentias designari utramque. Si loquamur de principio discursus, licet hic conveniat intellectui, tamen alia differentia perfectior competit voluntati, nempe esse volitivum, et appetitum rationalem, qui ex se et ab intrinseco se ducit.

esponsio. e constitutivo ubstantiæ pirituahs.

st immaterialitas.

Ad ecundum. ubium est si ntellectus prius emanet quam oluntas.

Replica solvitur.

96. .Objectio. Objicies tertio, in suppositis rationalibus maxime ducitur differentia perfectionis ab intellectu, ut in Angelis; ergo perfectior est intellectus. Respondetur negando antecedens, nam Patres et Scriptura differentiam supremi ordinis Angelorum ducunt ex voluntate ejusque actu, ut visum est. Deinde, transeat in nobis ita fieri, qui solum differentiam a notiori duximus ignota rei ratione in seipso, cæterum non inde sequitur quid voluntas sit perfectior. Responsio.

Objiciunt quarto cognitivam ex genere suo esse perfectiorem appetitiva; ergo suprema cognitiva est perfectior suprema appetitiva. 97. 4. Objectio.

Respondetur negando antecedens, quia appetitus sensitivus est perfectior cognitiva sensitiva in brutis, eamque subordinat, sicut et potentiam motivam progressivam. Idem dico in homine, in quo appetitus est subjectum habitus virtutis maxime in sententia eorum, qui statuunt virtutes acquisitas morales in solo appetitu. Dato etiam opposito, negatur consequentia, quia voluntas ultra perfectionem appetitus in genere, addit libertatem formalem, quæ est perfectio simpliciter. Responsio. Appetitus perfectior cognitiva.

(p) *Ad rationes principales,* etc. Hic respondet Doctor ad rationes liminares quæstionis principalis, quarum prima fuit ex illo Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum,* etc. Respondet Doctor actum quidem intellectus esse vitam, et esse etiam æternam vitam, si permaneat; si autem accipies quod sit vita æterna beata, hoc non habetur in Evangelio, sed additur. Hæc solutio ab aliquibus contemnitur, quia sic etiam pœnæ damnatorum essent vita æterna. Respondetur Doctorem insinuare illam expositionem non esse litteralem, sed desumptam ex quadam glossa, quæ addit vitam æternam beatam intelligi, ita *in hac dist. quæst.* 1. Ad confirmationem 98. Ad primum principale. Responsio.

respondetur, alioquin recte etiam sequitur quod dicit Doctor, nempe actum intellectus esse vitam æternam, si in æternum duraret; ita etiam contingit in damnatis, licet ille actus non sit vita æterna antonomastice, ut usu Scripturarum sumitur pro ipsa beatitudine, vel pro fundamento beatitudinis, ut est fides, quæ sicut dicitur justificare, ita etiam esse vita æterna, quia fundamentum ex quo habetur vita æterna. Sensus ergo Doctoris in illa responsione est ironicus, quia expositio illa non est litteralis, sed ex addito, quia ut ipse indicat, *infra responsione ad ultimum*, ubi similiter agitur de cognitione Patris (de qua etiam hic Christus loquitur) intelligi cognitionem per fidem, quæ in præmisso loco Joannis appellatur vita æterna, quia ducit in vitam æternam. Talis locutio habetur *Joan*. 3. *qui credit in Filium Dei*, *habet vitam æternam*, ubi actus credendi dicitur vita æterna. Ita similiter in præfato loco *Joan*. 17. fides in Deum intelligitur, et appellatur vita æterna; quod patet ex circumstantia litteræ per totum caput, nam petit clarificari a Patre, et dicit se recepisse potestatem omnis carnis, ut eis quos dedit Pater ei, det vitam æternam, quæ tunc non fuit data Apostolis nisi tantum in fide. Deinde subdit: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te,* etc. *et Jesum Christum quem misisti,* etc. Hoc additum nequit referri ad vitam beatam, cujus objectum non est Christus, sed ad vitam fidei, qua crederent tam in Deum quam in Christum; et ita intelligunt Cyprianus *epistola ad Demetriam, et epistola* 73. *ad Jubaianum.* Ambrosius *lib.* 5. *de fide cap.* 1. eamdem expositionem tradit, sicut et Rupertus *lib.* 12. *in Joan.* sequitur Hilarius *lib.* 3. *et* 9. *de Trinit.* August. *tract.* 105. *in Joann.* Maldonatus, et Toletus *in Joann.* et plures alii.

Fidem appellari vitam æternam.

Probatio expositionis ex contextu.

99\. 2. Responsio. Respondetur secundo, licet etiam sequeremur primam interpretationem, non sequi vitam æternam principaliter consistere in visione, sed in ipsa ut fundamento et primo actu beatifico. Aliter etiam dici potest non solam visionem intendi a Scriptura, sed etiam ut conjuncta est amori beatifico; declarari tamen per visionem tanquam per principium notius distinguendi status patriæ a statu viæ, quia visio est propria status patriæ; amor autem etiam in via conjungitur fidei, per hæc respondetur ad cætera loca Scripturæ. Objicit Jansenius *in concordia*, verba illa ex eodem capite *ut videant claritatem meam, quam dedisti mihi*, etc. quem locum dicit apertissimum pro S. Thoma, sed non assequitur, quia etiam dato quod intelligeretur de visionis claritate, non inde sequitur beatitudinem consistere in visione, nisi ut in fundamento, sicut dicitur justitia consistere in fide, quia est causa originaria et radicalis, ex qua est justitia, sic visio se habet ad fruitionem, in qua principalius consistit beatitudo. Explicari etiam potest hoc de beatitudine inchoata, et extensive sumpta juxta ea quæ præmisit Doctor in quæstione hac circa initium, ubi tenet sententiam mediam inter duas extremas; locum autem prædictum aliqui Patres interpretantur de gloria corporis, ut Cyrillus *lib.* 11. *in Joann. cap.* 28. quam interpretationem probat Augustinus *tract.* 3. *in Joannem,* Leontius et Theodorus Heracleota, qui illam claritatem et dilectionem referunt ad Christum, qua fuit homo, et secundum ordinem electionis ante mundi constitutionem. Ab hoc non multum distat Ambrosius *lib.* 5. *de fide cap.* 4. qui hanc claritatem intelligit de gratia, quam Christus habuit per unionem. Eamdem etiam probant alii, ut Toletus *annot.* 5. *in Joan.* et Euthymius explicant illam clarita-

3\. Responsio.

Objectio.

Responsio.

Quid sit claritas de qua agitur.

tem de gloria et potestate miraculorum et animorum concordia. Quod si contextum totius capitis quis advertat, potest intelligi de propagatione fidei et veritatis in fidelibus, aliisque donis concomitantibus, per quæ exaltatur nomen Patris et Christi cognitio in Ecclesia, et de manifestatione, quæ per adventum Spiritus sancti facta est in discipulis. Ne ergo diutius inhærendum sit per hæc quæ præmissa sunt, interpretari possunt cætera Scripturæ loca, quæ vel probant dari visionem Dei in patria, vel beatitudinem intellectus, et inchoatam consistere in visione; et sicut alii interpretantur loca, quæ pro amore beatifico afferuntur ut : *Intra in gaudium Domini tui*, Matth. 25. *Beati qui esuriunt, quia saturabuntur*, etc. et Luc. 12. *Dispono vobis regnum, ut edatis et bibatis supra mensam meam in Regno meo*, Psalm. 35. *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, torrente voluptatis tuæ potabis eos*, etc. et plura similia intelligunt de complemento beatitudinis non vero de substantiali.

erpretatio textu.

100. Ex his patet ad Patres, qui aliquando beatitudinem exponunt per visionem, aliquando per contemplationem, qui modo præmisso explicantur. Patres enim varie loquuntur, et nunc per visionem, nunc per gaudium et amorem, et voluptatem beatitudinem exponunt ; non loquuntur autem cum illa præcisione et stricta acceptione, qua utuntur Scholastici, ideoque moderni, ut Vasquez, et alii hujus argumenti ex Patribus in alterutram partem usum non magni esse momenti dicunt ad propositum, ex eoque tantum convincitur dari visionem et fruitionem in patria, non autem utra sit potior. Per contemplationem autem Patres intelligunt tam visionem quam fruitionem, ut supra ex Augustino probatum est; et patet ex Gregorio *homil.* 14. *in Ezechiel.* Ireneus *lib.* 4. *cap.* 75. *Deus est*, inquit, *qui habet videri : visio autem Dei efficax est incorruptelæ : incorruptela autem proximum facit esse Deo*, etc. cujus incorruptelæ est efficax visio ? nempe illius, quæ excludit peccatum, nempe amoris, et per hanc incorruptelam fit quis proximus Deo; et *cap.* 37. *Vita æterna unicuique evenit ex eo quod videat Deum*, etc. *ibidem* vero dicit : *Participatio Dei est videre et frui benignitate ejus*, etc. ubi conjungit utrumque actum. Sic Nazianzenus, *orat.* 10. *in Cæsarium fratrem* : *Par mente*, inquit, *puram veritatem intuentes, atque hanc labore exhaustam mercedem inveniamus, ut perfectius summi boni consortio et contemplatione fruamur*, etc. ubi etiam conjungit utrumque, et contemplationi adscribit.

erpretatio atrum. Ireneus. Nazianz.

Nyssenus *lib. de beatitudine in sexta* : *Quoniam ipsi Deum videbunt ; promissio tanta est, ut superet extremum terminum beatitudinis, quid enim aliquis potest hujusmodi boni; aliud desiderabit, cum omnia habeantur in eo quem videt, nam videre in usu Scripturæ sacræ idem significat quod possidere*, etc. Quibus verbis denotat possessionem summi boni designari per visionem ex usu Scripturæ, quæ possessio ad voluntatem, in qua est desiderium boni, spectat; respicere enim aut videre sicut ex usu Scripturæ in Deo non designant actum nudum intellectus, sed etiam conjunctam providentiam voluntatis, et affectum vel justitiæ vel misericordiæ, ita etiam videre Deum comprehendit ex parte creaturæ adhæsionem utriusque potentiæ. Sic Augustinus *lib.* 1. *de lib. arb. cap.* 13. dicit *ipsum velle nihil aliud esse quam habere*, quod repetit *lib.* 1. *Retract. cap.* 9. *et capite* 14. dicit *hominem assequi voluntate vitam beatam, eamque deberi voluntati.* Accedit præterea quod Augustinus *variis in locis* August.

designat beatitudinem consistere in amore, ut 8. *de Trinit. cap.* 9. et *de moribus Ecclesiæ Catholicæ cap.* 23. *lib.* 1. *de doctrina Christiana cap.* 32. *et* 33. *lib.* 10. *confess. cap.* 21. Anselmus *lib.* 2. *Cur Deus homo, cap.* 1. et Chrysostomus *hom.* 46. *in Matth. Voluntas,* inquit, *est quæ renumeratur pro bono,* etc.

Ad secundum. Ex his etiam patet ad reliqua argumenta principalia. Ad secundum, quod est Augustini, respondet quod visio sit tota merces intelligentiæ, sed non tota merces hominis; quæ responsio datur ad intentum arguentis magis quam Augustini, qui non loquitur de visione abstracte sumpta, sed ut conjunctum habet amorem. *Ad aliud de habitu patet,* inquit, *in secunda via,* nempe in secundo medio quo probatur perfectio charitatis super lumine gloriæ, et aliis habitibus intellectus.

101. Ad ultimum quod fuit *ex* 1. *Eth. c.* 10. Beatitudo est bonum sufficiens, juxta illud *Joan.* 14. *Domine ostende nobis Patrem, et sufficit,* etc. ergo, etc.

Respondet Doctor quod dilectio sit bonum magis quam sufficiens, qua habita, habens minus eget. Ad probationem autem ex verbis Philippi, respondet dictum Philippi intelligendum esse quantum ad instructionem de Trinitate; hanc enim non complete intellexerat. Quod probat ex responsione Christi ad Philippum : *Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me? Philippe, qui videt me, videt et Patrem meum,* etc. id est, non cognoverunt perfecta visione fidei Christum. Unde ex hac responsione Christi recte sequitur agi de cognitione fidei, nam certum est Christum non ostendisse eis divinitatem suam per visionem claram; ergo intelligenda petitio et reprehensio Christi, et correptio Philippi de cognitione conveniente viatori; unde minus congrue aliqui referunt hanc auctoritatem ad visionem beatam, aliqui interpretantur Philippum petiisse visionem sensibilem et corporalem Patris; alii Patres referunt ad visionem fidei. Illud certum est Philippum errasse in sua petitione, correctumque fuisse a Christo, unde auctoritas nihil concludit; benigne autem interpretatur Doctor dictum Philippi, quæ interpretatio non repugnat litteræ; videantur Maldonatus et alii expositores in dictum caput. Contra conclusionem hujus quæstionis principalis, moderni Scriptores multiplicant rationes, sed jam ex decursu quæstionis sunt impugnatæ et solutæ; vel enim desumuntur ex natura ipsius beatitudinis, ut est assecutio finis, quod sit operatio præstantissima, quod integret unum objectum cum beatitudine objectiva; vel desumuntur ex natura intellectus, et ejus perfectione ex natura visionis, et ejus proprietatibus; omnia hæc resoluta sunt tam in quæstione principali quam etiam laterali, ideoque non est quod ipsis amplius inhæreamus. Quæstionis prolixitas variis dicendi modis insistit. Quod fidei est ab omnibus tenetur, nempe utramque facultatem beari in patria, in cujus autem operatione potissimum consistit beatitudo, dissertatio est scholastica, et utraque pars a gravibus viris propugnatur; rejiciendi sunt censores alterutrius sententiæ, qui non recte fundamenta quæstionis perpendunt.

Quam visionem petit Philippus.

Reliqua argumenta solvuntnr ex dictis.

QUÆSTIO V.

Utrum beatitudo simpliciter consistat in actu, qui est fruitio?

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 11. *dist.* 3. Richard. *hic art.* 3. *quæst.* 5. *et omnes citati pro quæst. præced.*

Utrum beatitudo (a) simpliciter consistat in actu, qui est fruitio? 1. Arg. 1.

Quod non. Ille non distinguit beatum a non beato, quia competit etiam viatori ex definitione *frui*. Respondeo, viator tantum habet desiderium, quod est respectu non habiti, et ideo non fruitur. Contra, non minus vult viator Deo bonum, quod sibi inest, quam comprehensor; ergo non minus habet actum amoris amicitiæ respectu boni habiti ab amato, quam comprehensor; frui autem est actus amicitiæ, non concupiscentiæ.

Arg. 2. Præterea, non habens charitatem, si nude videret essentiam divinam, quod non includit contradictionem, potest ea frui; et tamen sine charitate non potest esse beatus, 15. de Trinit. cap. 9. *Charitas sola est quæ dividit inter filios regni et perditionis.*

Arg. 3. Præterea, omnia inferiora natura intellectuali suo modo, hoc est secundum *quid*, beatificantur in completione actus concupiscendi; ergo et voluntas in simili actu, licet perfectiori; sed fruitio non est aliquis actus concupiscendi.

Præterea, tentio succedit spei; ergo est actus voluntatis; ergo in illo est beatitudo, quia voluntas secundum se est potentia, secundum quam beatificatur natura intellectualis ; sed tentio non est fruitio.

Ratio opposit. Oppositum 1. de Doctrina Christiana, cap. 6. *Summa merces est ut eo perfruamur.*

COMMENTARIUS.

1. (a) *Utrum beatitudo simpliciter*, etc. In superiori quæstione disseruit, an beatitudo consistat in actu intellectus aut voluntatis, et resolvit consistere beatitudinem, ut est ultimum complementum creaturæ intellectualis, in actu voluntatis. Controversia præsens est de actu amoris amicitiæ et amoris concupiscentiæ, non vero de gaudio aut delectatione, si est actus elicitus; de hoc enim disserit *infra quæst.* 7. Sensus quæstionis.

Prima sententia est amorem concupiscentiæ spectare ad essentiam beatitudinis, ita tenuit Richardus *in hac distinctione art.* 1. *quæst.* 6. nec displicet Bassoli *quæst.* 2. *a.* 3. Vasquez 1. 2. *disp.* 11. *cap.* Ita tenuisse refert aliquos Modernos. Secunda sententia est eorum, qui statuunt beatitudinem esse in solo intellectu, ac proinde ullum amorem non spectare ad beatitudinem essentialem ; de hac actum est in superiore quæstione. Tertia sententia admittit in actu intellectus et voluntatis consistere beatitudinem; de hac actum est quæstione tertia superiori. Quarta sententia est nostri Doctoris hîc, ubi docet in solo actu amicitiæ consistere beatitudinem, et non in actu concupiscentiæ. Dividitur quæstio in duas conclusiones, quarum prima docet in sola fruitione constitui beatitudinem. Secunda vero non in quacumque fruitione, sed in illa, quæ supponit claram Dei visionem. 1. Sentent. 2. Sentent. 3. Sentent. 4. Sentent. Ordo et divisio quæst.

SCHOLIUM.

Beatitudinem consistere in fruitione, id est, in amore objecti beati propter ipsum. Probat primo, quia non potest consistere in aliquo *nolle*, quod ostendit dupliciter. Secundo, non potest consistere in amore concupiscentiæ, quod ostendit quadrupliciter; ex quibus habetur consistere in fruitione, quia ex quæst. præced. non potest esse in visione.

2. (b) Ad quæstionem sunt duæ conclusiones : Prima, quod in solo Conclus. 1. Conclus. 2.

actu, qui est fruitio, consistit beatitudo simpliciter naturæ intellectualis. Secunda, in qua fruitione, quia non in omni. Prima ostenditur divisive sic : in genere non est nisi duplex actus voluntatis, *velle* et *nolle* : *velle* etiam est duplex in genere, aut propter volitum, sive propter bonum voliti, aut propter volentem vel propter bonum volentis. Primum *velle* dicitur esse amoris amicitiæ; secundum amoris concupiscentiæ, et solum primum *velle* est *frui*, quod est amore inhærere propter se, scilicet amatum.

Frui est aliquid amare propter ipsum.

Contra illam secundam objicitur per illud, de Trinit. cap. ult. *appetitus inhiantis fit amor fruentis*. Appetitus inhiantis pertinet ad amorem concupiscentiæ; ergo. Respondeo, viator *velle* concupiscentiæ vult sibi bonum, et *velle* amicitiæ vult Deo bene esse. Primus appetitus respectu boni habendi, fit amor complacentiæ boni habiti sibi, et ita amor fruentis, non tamen quo fruitur formaliter, sed ejus qui fruitur alio amore, illo eodem objecto in se, quod amat sibi illo amore. Secundus appetitus, id est, imperfectus amor, fit amor perfectus fruentis, id est, quo fruitur.

Appetitus inhiantis fit amor fruentis, explicatur.

(c) Præmissa divisione probo principalem conclusionem, non includendo, nec excludendo passiones, de quibus postea quæretur, sed tantum de istis actibus voluntatis, hæc loquendo. Patet quod beatitudo non potest consistere in aliquo *nolle;* tum quia *nolle* habet pro per se objecto malum, quod non potest esse objectum beatificum; tum quia actus beatificus est primus et immediatus respectu ultimi finis, et ita non habetur virtute alicujus actus voluntatis prioris. *Nolle* autem patet quod non est prius respectu finis ultimi, imo nec simpliciter prius inter actus voluntatis; patet, quia quod non habetur, vel communiter non nisi virtute alicujus *velle*, secundum Anselmum 3. cap. de Casu Diab. *nullus deserit justitiam, nisi volendo aliquid quod non stat cum justitia,* sicut exemplificat de avaro, et nummo, et pane.

Beatitudo non consistit in nolle.

Secundo, non consistit beatitudo in actu concupiscentiæ, tum quia licet ille posset esse bonus, si sit debite circumstantionatus, tamen non est bonus ex ratione sui, vel objecto, etiam Deo, quia potest esse immoderatus; quod apparet 83. quæst. quæst. 30. *Perversitas est in utendo fruendis.* Sic etiam dictum *in secundo lib. disp.* 6. Angelum peccasse primo immoderate, concupiscendo sibi objectum beatificum, sicut vult Anselmus *de casu Diab.* 6. *cap.* ubi vult quod aliqui appetebant quod habuissent, si stetissent; nihil autem prius vel magis appetebant quam beatitudinem, quia ad illam primo etiam summe inclinat affectio commodi; actus autem amicitiæ respectu Dei ex ratione sui et objecti, est bonus, saltem non potest esse immoderatus excedendo, sed forte deficiendo; tum quia actus concupiscentiæ non est, nec esse potest primus actus voluntatis respectu finis, quia omne concupiscere est in virtute alicujus actus amicitiæ; ideo enim concupisco huic bonum, quia

3. Beatitudo non est amor concupiscentiæ probatur, quadrupliciter.

amo hunc cui concupisco; tum quia actus amicitiæ inest voluntati, secundum quod habet affectionem justitiæ, quia si solam affectionem commodi haberet, non posset, nisi sibi summe commoda velle, secundum Anselmum 14. *de Casu Diab.* Actus autem concupiscentiæ inest voluntati secundum quod habet affectionem commodi, quia necessario inest secundum illam, etiamsi sola illa esset; nobilior autem secundum rationem est affectio justitiæ affectione commodi, quia regulatrix ejus et moderatrix secundum Anselmum, et propria voluntati, inquantum libera est, cum affectio commodi esset ejus, etiamsi voluntas libera non esset. Tum quarto, quia actus amicitiæ tendit in objectum, ut est in se bonum; actus autem concupiscentiæ tendit in illud, ut est bonum mihi; nobilius est autem objectum in se, quam ut ab aliquo habitum; saltem illa habitio objecti ad habentem, quæ est formalis ratio in objecto, ut concupito, diminuit ab illa perfectione objectiva, quam habet istud bonum, ut in se.

Actus concupiscentiæ inest secundum affectionem commodi.

COMMENTARIUS.

2\. (b) *Ad quæstionem, sunt duæ conclusiones*, etc. Prima conclusio est : *In solo actu fruitionis consistere beatitudinem, in natura intellectuali*, etc. Ad probationem conclusionis præmittit divisionem actus voluntatis in genere in *velle* et *nolle; velle* autem duplex est in genere, aut propter volitum, aut propter bonum voliti; aut est propter volentem bonum ipsum, aut propter bonum volentis. Primum *velle* dicitur amoris amicitiæ; secundum amoris concupiscentiæ, et primum *velle* dicit *frui, quod est amore inhærere propter se*, id est, amatum hoc amore. Distinctio communiter recepta est, quamvis sit quædam controversia de distinctione amoris concupiscentiæ ab amore amicitiæ; supponit autem Doctor eodem amore nos velle amico bonum quo volumus ipsum amicum, et eodem etiam nos amore velle nobis bonum quo nos ipsos volumus, quia nempe ex ratione boni primarii secundario volumus amico, aut nobis ipsis bonum. Nominales distinguunt amorem amicitiæ et concupiscentiæ realiter, ita ut velle amicum, et velle bonum animo distinguant realiter. Communis tenet oppositum, quam hîc proinde supponit Doctor, non sumit *concupiscere* late, ut distinguitur contra irascibile, sed ut distinguitur in diversos hos affectus primarios, qui secundario, et eodem actu tendunt in bonum secundarium, quod est amici, aut volentis. Objicit contra secundum membrum divisionis illud Augustini 9. *de Trin. cap. ultimo : Appetitus inhiantis fit amor fruentis*, etc. Sed hic appetitus pertinet ad affectum concupiscentiæ ; ergo etiam et fruitio. Respondet viatorem velle Deum utroque modo, nempe amore concupiscentiæ, quo sibi vult Deum per actum spei, et amore amicitiæ, quo vult Deum propter se, et *bene esse* Deo. Primus amor concupiscentiæ fit complacentia boni habiti et possessi per amorem amicitiæ, per quem beatur et possidet finem ; et hæc complacentia non est ipsa fruitio aut possessio boni, sed eam supponit; et dicitur amor fruentis specificative, id est, ejus qui fruitur, non quo fruitur. Secundus autem appetitus seu amor imperfectus, id est, amor amicitiæ, qui in viatore est imperfectus,

[Margin notes: Conclusio prima, beatitudo consistit in fruitione. Divisio actus voluntatis. — Quid sit fruitio. — Sententia Nominalium. — Rejicitur. Uno actu volumus bonum primarium, et secundarium. — Objectio. — Responsio. Uterque amor amicitiæ, et concupiscentiæ sunt in viatore.]

ut comparatur ad fruitionem patriæ, transit in ipsam fruitionem, et fit perfectus amor fruentis, seu quo formaliter fruitur; itaque illa particula : *Secundus appetitus, id est, amor imperfectus*, etc. non est intelligenda de amore imperfecto secundum speciem, id est, differentiam imperfectionis, quæ competit amori concupiscentiæ, ut distinguitur per affectum inferiorem ab amore amicitiæ, qui est secundum perfectiorem affectum, sed sumitur pro amore amicitiæ in via, qui imperfectus est, ut comparatur ad amorem fruitionis, in quem transit in patria.

3. Probatio conclusionis.

(e) *Præmissa divisione*, etc. Probat conclusionem quoad primum membrum, non concludendo, neque excludendo passiones, de quibus *infra* disserit *quæst.* 7.

Certitudo non consistit in in nolitione.

Quod ergo beatitudo non consistat in aliquo *nolle*, probat, quia *nolle* habet malum pro objecto, quod nequit esse beatitudo, quia hæc immediate respicit ultimum finem, neque habetur virtute alicujus actus prioris; *nolle* autem non est immediatum respectu finis, neque primus actus voluntatis, quia non habetur

Anselm.

communiter nisi virtute alicujus *velle*, ex Anselmo *de casu Diab. c.* 3. *Nullus deserit justitiam, nisi volendo aliquid quod non stat cum justitia*, etc. Patet etiam, quia ideo etiam aliquis fugit malum, quia inclinatione, aut habitu, aut actu elicito fertur in bonum; ergo actu vel virtute supponit fuga mali appetitum boni.

Nolitio oritur ex amore.

4. 2. Ratio. Non consistit beatitudo in actu concupiscentiæ.

Secundo probat non consistere actu concupiscentiæ, quia licet possit esse bonus, si debite circumstantionatus, tamen non est bonus ex ratione sui, vel objecto, etiam Deo, indefectibiliter, qui potest esse immoderatus, quod apparet ex Augustino 83. *qq.* 30. *Perversitas est in utendo fruendis*, etc. Sic etiam Anselmus *de casu Diaboli cap.* 6. dicit Angelum peccasse primo immoderate, concupiscendo sibi objectum beatificum, quod aliqui appetebant, et habuissent si stetissent; nihil enim æque ac prius appetebant quam beatitudinem, ad quam est summa inclinatio ad commodum. Status autem amicitiæ ad Deum ratione sui et objecti, est bonus, nunquam potens esse immoderatus excedendo, licet forte deficere possit.

Amor concupiscentiæ est defectibilis.

Amor charitatis est in defectibilis.

Confirm.

Confirmatur ratio, quia actus charitatis est regula cæterorum, et nequit obliquari positive in finem, quia ex natura inclinationis supremæ ad finem, ex natura objecti et modi tendendi in finem, ut est immediate circa Deum in se, et propter se bonum, non dependet ab ullis circumstantiis præter solam cognitionem finis, neque alium priorem supponit, per quem ordinaretur in finem, sed exclusis aliis extrinsecis tendit in finem absolute.

Seipso tendit in finem, et est regula cæterorum.

Differentia inter amorem charitatis et spei.

Actus vero concupiscentiæ licet tendat in finem, tamen regulatur per charitatem, et dicit ordinem ad media acquirendi finem, ut actus spei, sine quibus nequit esse ordinatus; beatitudo debet consistere in actu perfectissimo, qui est assecutio finis, et qui nequit obliquari, sed sit finis absolute propter se, et non respiciens conditiones extrinsecas; ergo, etc.

5. 3. Ratio. Actus concupiscentiæ supponit actum amicitiæ.

Tertio probat conclusionem, quia actus concupiscentiæ non est, nec esse potest primus actus voluntatis respectu finis, quia omne *concupiscere* est virtute alicujus amicitiæ, quia ideo concupisco huic bonum, quia hunc amo, ita ut velle alicui bonum sit objectum secundarium, et ex motivo primarii ad illud inclinatur voluntas. Sublato ergo amore amicitiæ, vel tendentia in bonum absolute, tollitur etiam tendentia in illud quod ad bonum dicit ordinem, inquantum hunc ordinem dicit; et quod tantum inclinat voluntatem, inquantum ipsa afficitur circa bonum absolute.

Præterea probat, quia actus amicitiæ est

Actus amicitiæ est in voluntate. in voluntate secundum affectum justitiæ, et superiorem. Nulla autem inclinatio est in voluntate superior illa, qua immediate et absolute tendit in finem; hinc Anselmus *cap.* 14. *de Casu Diaboli* dicit, si solus esset affectus commodi in voluntate ejus, non posset non summe sibi velle commoda; nobilior autem affectio secundum rationem est illa justitiæ regulatrix et moderatrix voluntatis inquantum libera est, cujus esset affectio commodi, etiamsi esset necessaria. Deinde, actus amicitiæ tendit in bonum absolute et propter se; affectus commodi in bonum volentis, perfectior autem est ratio boni in se quam boni mihi, vel ordo boni ad aliquod extrinsecum tanquam perfectivi ad perfectibile, etc.

6. 4. Ratio. Rejicitur Vasquez. Tandem conclusio quoad primam partem patet, quidquid dixerit Vasquez allegando hanc esse sententiam solius Scoti et suorum discipulorum, quia quotquot statuunt beatitudinem, tam in actu intellectus quam voluntatis, principalius eam dicunt spectare ad voluntatem, ut secundum affectum charitatis adhæret fini clare viso. Quoad secundam vero partem exclusivam, scilicet *amoris commodi*, consequenter idem dicendum est, supposito principio communi utrique tam D. Thomæ quam nostræ Scholæ, beatitudinem consistere in uno tantum actu perfectissimo, qua beatitudo est ultimum complementum hominis, quia per unum actum possidetur finis, quem necessario supponit amor commodi. De hoc puncto satis est dictum in præcedentibus, et soluta sunt argumenta quibus adstruitur beatitudo esse in solo intellectu.

SCHOLIUM.

Viatorem posse frui Deo, quia potest eum amare propter se. Disputat utrum fruitio viæ et patriæ specie differant, et probabilius putat quod sic, quia requirunt diversas specie intellectiones; quod sufficit, sive intellectio sit causa efficiens, sive causa *sine qua non* amoris, quia ejusdem speciei individua non petunt diversas essentialiter causas vel conditiones.

(d) Secunda conclusio principalis, patet quod viator potest frui Deo, quia amore inhærere sibi propter se. Si dicas non amore, sed desiderio, hoc falsum est, quia etsi Deus sit non habitus ab amante, et ideo possit desiderari, ut habendus, tamen non desidero aliquod bonum habendum a Deo quod non habet, sed tantum complacet mihi infinita bonitas ejus, cui volo acceptando et complacendo inesse omne bonum quod sibi inest. 4.

Patet etiam propositum per illud 83. *q. quæst.* 30. quod virtus consistit in fruendo fruendis.

(e) Sed est hîc difficultas quomodo distinguantur fruitio beatifica et non beatifica? Videtur quod non specie, quia quando per se causæ sufficientes sunt ejusdem speciei, et effectus, sic est in proposito, quia eadem voluntas, eadem charitas, idem objectum fruibile, et sub eadem ratione ex parte objecti; secundum hoc ergo poneretur quod non differunt, nisi sicut magis et minus in eadem specie. Amor beatus et non beatus an specie differant.

Si contra hoc objicitur, quia tunc viator esset beatus, licet minus beatus quam comprehensor, respondeo, consequentia non valet, quia beatitudo non imponitur ad significandum illam naturam secundum speciem, sicut imponitur hoc nomen *fruitio*. Unde bene conceditur quod uterque fruitur, sed alter magis, alter minus, imo

imponitur hoc nomen *beatitudo* ad significandum fruitionem in determinato gradu, ita quod non infra; et illum nunquam habet viator, nec secundum magis, nec secundum minus; sed sic habent illum diversi comprehensores, ideo unus eorum est beatior altero.

Quod ostenditur sic, quia si tantum sint gradus ejusdem speciei, accipiatur infimus beati, et supremus viatoris; si æquantur, ergo viator est beatus; si ille actus deficit ab illo non in infinitum, patet. Pone ergo quod per quatuor gradus possibile est fruitionem viatoris crescere per quatuor gradus, quia et cognitionem, cum etiam cognitio ejusdem speciei tot gradus habeat, quot et fruitio; posita autem intensione cognitionis, possibile est fruitionem cognoscentis proportionaliter intendi; ergo adhuc possibile est viatorem pertingere ad illum gradum, et esse beatum. Unde hîc consimiliter potest argui de aliquo gradu dato fruitionis beatificæ, a quo distat supremus gradus viatoris, puta beatæ Mariæ per aliquot gradus, tamen si est ejusdem speciei infra speciem fruitionis beatificæ descendatur ad minus et minus, tandem erit aliqua beatifica æqualis isti non beatificæ, vel minor ea.

5. Aliter potest dici et probabilius, quod fruitio beata et non beata differunt specie, se ipsis quidem formaliter, sed a causis vel habitudine causarum causaliter. Si enim ponatur quod intellectio est causa, licet partialis ipsius volitionis, et intellectio viatoris, et visio beati differunt specie; ergo et effectus qui necessario requirunt istas causas diversas; nunquam enim individuum ejusdem speciei necessario requirit causam alterius speciei, ab illa quam requirit aliud individuum. Si autem intellectio dicatur causa *sine qua non*, saltem essentialiter requiritur, et tunc sicut prius, diversa ejusdem speciei non necessario requirunt in causis aliqua alterius speciei; ita in hac opinione habet concedere volitiones penes objecta distingui specie, et tamen objectum secundum eos est causa *sine qua non*. Tunc autem potest salvari distinctio fruitionum ex distinctione unionum, sicut ex diversa approximatione agentis ad passum variatur effectus; aliter enim agit agens, quod per lineam rectam opponitur et approximatur passo, quam quod per reflexam vel fractam; cognitio autem hæc est quasi approximatio objecti ad voluntatem.

Fruitiones viæ et patriæ differre specie.

Tenendo istam secundam viam, non oportet concedere quod de potentia absoluta divina possit causari in anima viatoris, saltem non videntis nude Deum, aliqua fruitio æqualis infimæ fruitioni, possibili cuicumque beato, quia supremum infimæ speciei non potest æquari infimo superioris speciei, quia tota hæc est infra totam illam. Difficile est autem secundum viam priorem prohibere quin in anima viatoris, stante cognitione ænigmatica tantum, vel tantum intensa, possit inesse aliqua fruitio æqualis alicui fruitioni beatificæ datæ.

Infimum superioris excedit summum inferioris speciei.

(f) Ad argumenta. Ad primum patet *ex* 2. *artic*. Ad secundum (g) dici- 6. Ad arg. 1. et 2.

tur quod sine charitate si videret aliquis Deum, non haberet fruitionem supernaturalem, quia nec actum aliquem primum supernaturalem, sine quo nec pati potest, nec agere, nec per consequens habere *frui* beatificum. Aliter dictum est *dist.* 1. *primi quæst.* 4. quod habitus non est, quo habens simpliciter potest elicere actum, et ideo posita quasi præsentia objecti, voluntas potest in aliquem actum circa illud objectum, et ille actus supernaturalis est ex objecto et præsentia objecti, sed non est ex aliquo in potentia eliciente. Nec tamen illa fruitio est beatifica, quia non est tanta, quanta nata est haberi a tali voluntate circa objectum sic ostensum; major enim haberetur, si charitas inesset, per quam aliquo modo intenderetur actus, sicut dictum est *dist.* 17. *primi quæst.* 1. Beatitudo autem voluntatis non est aliquo actu, nisi supremo, quem potest habere circa objectum taliter sibi præsentatum.

[margin: ...osset ...ntas ex amare ...eum ...lare ...sum, ...uo 1. ... q. 4.]

[margin: ...d 3.] (h) Ad tertium dico, quod sola voluntas inter omnes appetitus potest velle alicui bonum propter ipsum volitum, et ideo non est simile de aliis appetitibus, et illo; sicut nec generaliter quando illud de quo arguitur est solum tale, imo est argumentum ad oppositum, quando arguitur de aliquo pertinente ad perfectionem istius solitarii, conveniens est cum imperfectioribus se in aliquo, et differens ab eis in alio sibi proprio; perfectius est secundum illud proprium quam secundum illud commune, quia commune non potest esse perfectius quocumque imperfecto includente ipsum. Et ideo si perfectio excellens, utpote beatitudo, conveniat illi solitario, magis concluditur quod conveniat sibi, non secundum illud in quo assimilatur inferioribus, quam concludatur oppositum.

(i) Ad quartum, non omne quod succedit virtutibus Theologicis in via, vel actibus earum, est de essentia beatitudinis, sed tantum unicus actus perfectissimus. Ideo esto quod tentio sit actus voluntatis succedens actui speciei, non sequitur quod in ipsa consistat beatitudo, sed sufficit quod ipsa concomitetur beatitudinem. Ad 4.

COMMENTARIUS.

(d) *Secunda conclusio principalis*, etc. Hæc est, quod viator possit frui Deo, quia amore inhæret sibi propter se. Si dicas non amore, sed desiderio; contra, quia etsi Deus non sit habitus ab amante, et ideo possit desiderari ut habendus, tamen non volo aliquid Deo affectu amicitiæ et absolute, quod non est in Deo; complaceo igitur in infinita bonitate ejus, ut ipsius est, et accepto ut ipsius est, quod est frui, seu per amorem inhærere; omnia enim hujus status reducuntur ad charitatem tanquam ad finem, ut virtutes, præcepta, dona. Hinc beatitudo hujus status potest sumi extensive vel intensive; si extensive sumitur, non excludit omnia quæ faciunt ad salutem, ut fidem, et reliqua bona opera; si autem sumatur intensive pro ultimo complemento et perfectione prima et summa hominis, per quam adhæret Deo ultimate, illa est charitas; beatitudo ergo supernaturalis viæ, prout 7.

[margin: 2. Conclus. Fruitio late sumpta est in viatore.]

[margin: Omnia status viatoris reducuntur in charitatem.]

habet rationem beatitudinis pro statu viæ ut alterutro modo consideratur, includit charitatem tanquam perfectissimum. Vide Augustinum *lib. de quantitate animæ, capite* 37. Gregorium 6. *mor. cap.* 17. *et* 18. Bernardum *serm.* 67. *in Cant. usque ad* 72. quibus in locis tam Gregorius quam Bernardus primum gradum et perfectissimum tribuunt charitati; et favet Paulus 1. *ad Cor. cap.* 13. Eademque est via probandi hanc conclusionem, qua probata est quæstionibus superioribus beatitudinem nostram in patria consistere in operatione perfectissima potentiarum, et potissimum in operatione charitatis, quæ est fruitio, quia sicut in via beatitudo maxime attenditur ex conjunctione ad finem, et per exclusionem miseriæ, quæ est peccatum, sic maxime omnium competit charitati, quæ immediate et absolute circa finem operatur, et cætera dirigit in finem, et maxime omnium repugnant peccato. Suarez *d.* 7. *citata* alias *sect.* 2. *opinione* 3. allegat quosdam dicentes beatitudinem hujus status non consistere in alio quam in jure quodam morali ad patriæ beatitudinem, sed merito, cujuscumque sit hæc opinio, ab eodem rejicitur, quia exorbitat a communi modo loquendi sapientum. Quomodocumque enim consideratur beatitudo formalis, consistit in operatione, ut patet ex Scriptura de beatitudine viæ, quam tribuit observantiæ mandatorum, Mat. 19. Item Joannis 6. *Operamini non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam æternam;* ad Rom. 14. *Non est regnum Dei esca aut potus, sed justitia et pax, et gaudium in Spiritu sancto,* etc. Et si beatitudo hoc modo sumeretur, sic esset infans baptizatus beatus, quod est absurdum et contra communem modum loquendi tam Theologorum quam Philosophorum de beatitudine, ut consistit in operationibus. Unde illud quod adducit

Opinio quorumdam rejicitur.

Doctor ex Augustino *lib.* 83. *q.* 30. virtus consistit in fruendo fruendis; in virtute autem statuitur ultima hominis perfectio in hoc statu. Accedit quod jus ad beatitudinem fundetur in operibus; sed mediante jure illo morali non perficitur primo homo, aut potentiæ ejus, sed per operationes vitales, ut conjungunt perfectivo extrinseco per modum actus.

(e) *Sed est hic difficultas* etc. Quærit quomodo distinguatur actus fruitionis in via et in patria. Ratio difficultatis est, quia sunt eadem principia fruitionis proxima; ergo ipsa secundum speciem est eadem. Si hoc sit verum, ergo viator etiam beatur. Respondet negando consequentiam, intelligendo beatitudinem simpliciter, ut est ultimus terminus, quia sic tantum sumpta non dicitur comparari secundum magis aut minus cum fruitione viæ, quia supponit pro actu voluntatis, ad quem prærequiritur visio clara, et ut est differentis status, quia ratione ad actum ejusdem status comparari tantum potest, ut cum beatitudo unius in patria comparatur ad beatitudinem alterius. Hæc est resolutio communis etiam in Schola D. Thomæ, in qua tenetur actum charitatis in patria et via esse ejusdem speciei. Doctor autem *hic et in* 3. *d.* 31. *ad* 1. docet probabiliter differre specie, alias difficulter sustineri potest quin actus charitatis in via non possit esse æqualis, si reddatur summus, actui in finem comprehensoris, licet non bearet sine visione clara Dei, quia non esset possessio, finis in reipsa præsentis; quod si visio, et quicumque actus intellectus antecedens volitionem sit causa partialis volitionis, licet minus principalis, tunc ex diversitate principii, ut actus fidei, et actus visionis potest colligi differentia specifica inter fruitionem viæ et patriæ. Quod si vero negetur talis concursus, recurrendum est ad diversitatem

8. Objectio. Distinctio actus fruitionis in via, et in patria. Responsio

Differre specie fruitionem in via, et in patria

Colligitur differentia

a posteriori. applicationis finis in reipsa, et clare, ac finis absentis in re, et præsentis in cognitione ænigmatica, ex quibus tanquam a posteriori colligitur differentia actus sequentis in voluntate; utramque hanc viam sustinet Doctor probabiliter. Negando autem distinctionem, negandum est etiam actum perfectissimum viæ accedere ad actum infimum patriæ; et hoc duobus modis sustinere potest, vel admittendo in ratione formæ actum viæ perfectissimum posse esse æqualem actui minimo beatifico, licet non in ratione beatitudinis aut tendentiæ in objectum beatificum, et unionis ad ipsum, quia in via quantumlibet crescat actus, nequit conjungere objecto in reipsa, nisi ut applicatur; applicatio autem est omnino diversa. Vel possit dici actum in patria ex perfectione illius status esse semper perfectiorem et intensiorem quam in via, et concursum a Deo exhiberi secundum differentiam et perfectionem ipsius status, majorem; nam etiam in differenti statu legis quoad viatorem, Deus etiam concessit diversa media salutis, eaque perfectiora quoad legem, et alia, quo lex ipsa et status hominis sub lege erat perfectior; ergo ex eadem congruentia potest idem dici in patria, perfectiora ita esse media fruitionis intrinseca et extrinseca, ac proinde ipsam perfectiorem esse; de qua re nunc non dissero, sed remitto controversiam ad materiam de charitate.

Principium distinctionis. Ex concursu Dei et mediis.

Variatur perfectio concursus, et mediorum etiam in differenti statu via.

Hinc etiam aliqui disserunt de beatitudine naturali, tam Angeli quam hominis, si in statu naturali permanerent a Deo creati sine elevatione ad finem supernaturalem. Sed hanc quæstionem commodius ad alium locum transferendam judico, quam insinuat Doctor *quæst.* 3. *Prologi, et in* 2. *dist.* 7. et prout occasio dabit infra de statu parvulorum aliquid erit dicendum.

(f) *Ad argumenta. Ad primum*, etc. Primum fuit, fruitio non distinguit beatum a non beato; ergo beatitudo non consistit in fruitione. Responsio patet *ex* 2. *articulo*, in quo ostenditur fruitionem latius se habere quam beatitudinem proprie et per se dictam. 9. Ad primum. Responsio.

(g) *Ad secundum*, etc. Hoc fuit, si quis haberet nudam visionem, sine charitate posset frui, primum non includit contradictionem; sed sine charitate nequit esse beatus, quia secundum August. 15. *de Trinit. cap.* 9. *charitas sola est quæ dividit inter filios Regni et perditionis*, etc. Respondet primo negando antecedens pro secunda parte, quia fruitio est actus elicitus voluntatis circa objectum supernaturale ad quod elevatur, ideoque sine charitate elevante nequiret voluntas agere ad objectum, neque etiam consequenter pati per actum vitalem per modum operationis. Respondet secundo, etiamsi voluntas per amorem naturalem ferretur in Deum clare visum, non esset fruitio beatifica supernaturalis, quæ supponit elevationem ex parte principii elicientis, et non tantum ex parte applicanti aut applicationis, quia, ut dicit, hæc fruitio beatifica esset major et perfectior quam fruitio illa naturalis; major, inquam secundum speciem et modum actus, quam influeret charitas supernaturalis. Hæc diversa solutio dependet ab illa controversia, an scilicet dentur actus naturales correspondentes actibus virtutum Theologalium vel dari possint, ut fides divina, naturalis, aut charitas naturalis, quæ sit immediate ad Deum. Hanc remittimus ad propriam materiam *in* 3. *sent.* ubi agitur de his virtutibus. Videatur Doctor *in* 1. *dist.* 1. *q.* 4. *et in* 3. *dist.* 28. ubi saltem in patria asserit dari hunc amorem.

Ad secundum. Responsio prima. Respondet secunda.

(h) *Ad tertium*, etc. Hoc est, quod omnia inferiora natura intellectuali suo modo Ad 3.

beatificantur in completione actus concupiscendi, hoc est, in commodo. Sed fruitio non est actus concupiscentiæ commodi; ergo in illa non debet consistere beatitudo, sed in amore commodi. Respondet hoc proprium esse voluntatis secundum affectum amicitiæ velle bonum propter se, in quo perfectione excedit reliquos appetitus; ideoque argumentum est ad oppositum, quia ultima perfectio alicujus rei ipsi competit secundum naturam et perfectionem suæ speciei, in qua reliqua excedit; ergo sicut fruitio sic convenit voluntati, ita etiam beatitudo ejus debet constitui in fruitione, alias sequeretur quod secundum differentiam specificam conveniret ei aliqua operatio ex specie sua perfectior, quam sit beatitudo, si hæc eidem conveniret tantum secundum rationem communem sibi, et reliquis.

Responsio.

Beatitudo soli appetitui rationali competit.

(i) *Ad quartum*, etc. Quartum est, quod tentio succedit spei; ergo est actus voluntatis; ergo in eo consistit beatitudo; tentio autem non est fruitio. Respondet quod non in omni eo, quod succedit actibus virtutum Theologalium in via, consistat beatitudo patriæ, sed in uno actu perfectissimo, et hic est fruitio, ut probat ex Augustino *lib.* 1. *de doctrina Christiana cap.* 6. *Summa merces est, ut eo perfruamur*, etc. Quod patet etiam ex eo quod in ipso Deo, qua beatus est, non consistat beatitudo nisi in visione et fruitione, quia in eo non est actus commodi, aut appetitus, sicut in nobis, quorum perfectio ab extrinseco participatur.

Ad quartum.

Responsio.

August.

QUÆSTIO VI.

Utrum ad essentiam beatitudinis pertineat securitas?

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 5. *art.* 4. (*ubi* Cajet. Conrad.) *et hic quæst.* 2. Gabr. *quæst.* 2. *art.* 3. Occham. 4. *quæst. ult. art.* 4. *dub.* 6. Palud. *q.* 7. Sotus *q.* 3. *art.* 4. Vasquez 1. 2. *disp.* 21. *cap.* 3. *Vide* Scot. 9. *Met. q.* 15.

Utrum ad (a) essentiam beatitudinis pertineat securitas? Quod sic, 13. *de Trinit. cap.* 7. post alia pertinentia ad beatitudinem enumerata, subdit : *Et quod est omnino beatissimum, ita semper fore certissimum erit.* 1. Arg. 1.

Præterea, de essentia beatitudinis est, quod sit ultimata perfectio; ergo ex ratione sui excludit a subjecto omnem privationem oppositam; ergo ex ratione sui constituit subjectum incorruptibile et intransmutabile secundum eam. Arg. 2.

Præterea, 1. Ethicor. *Felicitas est operatio optima secundum vitam perfectam*; hoc secundum ipsum includit perpetuitatem quamdam, alioquin felix posset miser fieri, quod habet pro inconvenienti. Arg. 3. Cap. 8. et inde.

Præterea, ad perfectionem viatoris primam concurrunt essentialiter fides, spes et charitas, et ad secundam, actus illorum; ergo ad perfectionem apprehensoris concurrunt essentialiter actus perfecti correspondentes istis. Consequentia probatur, quia non minorem integritatem requirit perfectio secunda beati in suo gradu, quam viatoris in suo, alioquin beatus unde beatus, non haberet omnem perfectionem per se, cujus esset capax; nunc autem actui spei non succedit nisi tentio; tentio non videtur nisi securitas; ergo, etc. Arg. 4.

Oppositum 1. Ethic. cap. 6. *nihil est perfectius ex hoc, quod diuturnius.* Exemplificatur de albo unius diei et unius anni; quod omnino verum est de perfectione permanente, Ratio opp. Text. com. 52.

quia tali accidit tempus, vel quæcumque duratio major vel minor; ergo cum securitas includat perpetuitatem durationis, non pertinet per se ad beatitudinem, quæ est perfectio simul tota.

Præterea, ista securitas, si est actus, aut intellectus, aut voluntatis. Si intellectus, non pertinet ad beatitudinem, nisi ut prævium, *ex quæst.* 3. *et* 4. *hujus dist.* Si voluntatis, non est fruitio, imo habet fruitionem pro objecto; in sola autem fruitione est beatitudo, *ex quæst. præcedente;* ergo. etc.

COMMENTARIUS.

1. De securitate beatorum. (a) *Utrum ad essentiam beatitudinis*, etc. Superius explicuit quæ ad essentiam beatitudinis formalis spectant; hîc autem examinat illud quod intrinsecum est beatitudini tanquam perfectio, sine qua non consisteret in *esse* beatitudinis, ut est securitas beati ex perpetuitate sui status non interrumpendi, et impeccabilitate qua excludit miseriam. Primam necessario conjunctam esse beatitudini simpliciter docet Augustinus *lib.* 3. *de Trinit. cap.* 8. *lib.* 1. *de Civitate Dei cap.* 10. *et lib.* 12. *cap.* 20. quæ fuit sententia Philosophorum, ut Aristoteles 1. *Ethic. cap.* 5. 6. 9. *et* 18. *et lib.* 10. *cap.* 7. et docent communiter Theologi. Error quorumdam. Error contrarius de circulatione temporum superius impugnatus est, attribuitur a quibusdam Hieronymo *epistola ad Oceanum* 30. multi etiam tribuunt Origeni, a quo eum alii excusat, *in præsenti quæstione.* Primum præmittit Doctor, Beatitudo perpetua. quod est fidei, nempe beatitudinem electorum fore perpetuam. Secundo, proponit dubium ex qua causa conveniat beatitudini perpetuitas; qua in re adducit sententiam D. Thomæ, quæ asserit beatitudinem essentialiter esse per se et ex se Ordo quæstionis. perpetuam, et formaliter necessariam; causaliter vero a voluntate, quæ necessitatur ad finem ultimum clare visum. Tertio impugnat primum assertum. Quarto, impugnat secundum. Quinto, respondet ad quæsitum per conclusionem oppositam primæ assertioni. Sexto, respondet etiam negative quoad secundam assertionem. Septimo resolvit in quo sit securitas, et respondet ad argumenta principalia.

SCHOLIUM.

Beatitudinem fore perpetuam probat ex Scriptura, et August. Definitur in 6. Synodo epistola Sophronii, quæ est in act. 11. et approbata act. 13. et in Lateran. ex cap. *Firmiter* de sum. Trinit. Oppositum errorem fuisse Origenis, refert Hieron. epist. 56. et August. 21. Civit. 17. et de hæres. cap. 43. Ruffinus etiam tribuit Hieron. eumdem errorem lib. 1. contra ipsum, propter quædam verba ejus, in c. 1. et 2. ad Ephes. et dial. contra Pelagianos; sed Hieron. se expurgat in Apol. contra Ruff. dicens se transtulisse tantum ex aliis, quæ habet in illis commentariis. Alia loca Hieron. explicat Sixtus Sen. lib. 6. Bibliot. annotat. 290. de pœnis Purgatorii, quæ secundum fidem non sunt perpetuæ.

(b) Hîc duo sunt videnda: Primo, 2. Idem Marci 12. et Luc. 20. Beatitudinem esse æternam. de perpetuitate beatitudinis. Secundo, de securitate beati. De primo patet, quia ita est ex Scriptura Matth. 25. *Ibunt justi in vitam æternam*, et 22. *Erunt sicut Angeli Dei*; et in Psalm. 83. *In secula seculorum laudabunt te,* et alibi sæpe. Similiter ad hoc sunt dicta Sanctorum multa. Sufficiat adducere illud August. 13. de Trinit. cap. 8. *Beata vita esse non potest, nisi sit immortalis.* Quod probat, quia si amitti potest, aut ergo beatus amittit eam nolens, et tunc non est beatus, quia non habet quidquid vult; aut volens; aut ne-

que nolens, neque volens. Et ad utrumque illorum duorum membrorum sequitur quod non est beatus, quia non amat beatitudinem; imo si volens amittit, odit eam. Si neuter, non appretiat eam; nec ergo est vita beata.

Consimiliter potest argui, si amittatur beatitudo per amissionem vitæ naturalis, quia aut amittit vitam volens, aut nolens, aut neutraliter. Et videtur ista distinctio trimembris Augustini intelligenda, non pro instanti quo poneretur amittere beatitudinem, quia consequens non esset inconveniens, scilicet quod tunc non sit beatus, sed debet intelligi pro illo primo *nunc*, vel pro tempore pro quo est beatus, quia sive tunc nollet amittere, et tamen amitteret, non habet quidquid vult; sive tunc vellet amittere, vel non curat, non diligit pro futuro illam vitam, etiam dum habet eam; ergo non est beata.

3. Nec est rationabile instare, quod amittat eam; sed hoc non considerat dum est beatus; et ideo est neuter quoad voluntatem, non quidem non curando illud bonum apprehensum haberi pro semper, sed nihil intelligendo de illo haberi. Hoc, inquam, irrationabile est, quia quomodo nunquam consideraret de perpetuitate illius vitæ, quam summe diligit, si beata est; aut si considerat, et credit eam perpetuandam, ergo decipitur; nihil autem inconvenientius, quam quod falsa opinione aliquis sit beatus, secundum Augustinum *de Civit. Dei* 11. *c.* 4.

Ad hoc etiam consonat auctoritas Philosophi *in secundo de Generatione* in fine: *In omnibus inquimus naturam desiderare quod melius est.* Melius est autem semper esse quam non esse, saltem eo modo quo semper esse est possibile; est autem possibile naturæ perpetuæ, quod sit perpetuo perfecta ultimata perfectione; ergo hoc naturaliter desiderat, et per consequens in beatitudine, ubi desiderium naturale complebitur, ne sit frustra, hoc habebitur. Secundum Philos. beatitudo est perpetua.

Sed de causa istius perpetuitatis dubium est, similiter qualis sit illa perpetuitas; et tertio qualiter insit beatitudini.

COMMENTARIUS.

(b) *Hîc duo sunt videnda*, etc. Beatitudinem fore perpetuam est de fide, quam breviter probat ex Matth. 25. *Ibunt Justi in vitam æternam*, etc. et 22. *Erunt sicut Angeli Dei*; et Psalm. 38. *In sæcula sæculorum laudabunt te*, etc. Patet etiam *Eccles.* 24. *Sap.* 5. *Isai.* 33. *Matth.* 6. *Joan.* 17. *ad Rom.* 6. 1. *ad Corinth.* 9. 2. *ad Cor.* 3. 1. *ad Thessalonicen.* 4. 1. *Petri* 1. *et* 5. *Apocalyp.* 3. 7. *et* 20. *ex Symbolis fidei,ut Apostolorum,Constant. Athan. ex* 6. *Synodo Act.* 11. *in Epistola Sophronii approbata Act.* 13. *cap. firmiter de fide Catholica*, etc. Est etiam Patrum passim, ut asserit Doctor, quam probat ex Augustino 13. de Trinit. cap. 8. *Beata vita esse non potest, nisi sit immortalis*, etc. Quod probat sic Augustinus, quia si amitti potest, vel beatus eam amittit nolens, et tunc non est beatus, quia non habet quidquid vult; aut neque nolens, neque volens, et sic etiam sequitur quod non sit beatus, quia non amat beatitudinem, imo si volens amittit, odit eam; si neque nolens, neque volens non appetit eam, er- 2. Veritas fidei probatur. August. Ratio ejus.

go nec est vita beata. Consimiliter potest argui, si amittatur beatitudo per amissionem vitæ beatæ, quia aut amittit vitam naturalem, nolens aut volens, aut indifferenter se habens. Et videtur sic intelligenda ratiocinatio Augustini, ut referatur ad instans habitæ beatitudinis, et non ad instans amissionis sequens, quia sic non esse inconveniens quod pro illo non esset beatus; debet ergo intelligi pro tempore, quo est beatus, quia distinctio præmissa sic recte quadrat, quia si non habet beatitudinem pro futuro, non est beatus; si amittat eam nolens, non habet quidquid vult. Quod si dicas quidem eum amittere beatitudinem, sed neque nolle, neque velle actu amissionem ejus, quia non considerat de statu futuro, aut beatitudine continuanda aut amittenda, quia nescit; hoc irrationabile est, quia nequit non considerare, aut cogitare de perpetuitate illius vitæ, quam summe diligit, si est beata, aut si considerat, et credit perpetuandam, beatus erit in falsa opinione; quod omnino falsum est ex Augustino 11. *de Civitat. cap.* 5. Si autem suspensus est de ejus amissione, aut incertus, tunc etiam timet, neque est securus; ergo non est beatus, quia non quiescit ultimate.

[E]xplicatur. [R]esponsio. [I]mpugnatio.

Tandem probat ex Philosopho *in* 2. *de gen. In omnibus,* inquit, *natura desiderat quod melius,* etc. Sed melius est esse semper, et in vita æterna, quæ perpetuari potest; ergo hoc desiderat beatus, et amat. Hoc autem desiderium naturale completur in beatitudine, quia est status omnium bonorum cumulo perfectus.

[P]hilosoph.

Patet hoc idem ex definitionibus beatitudinis, quas *supra sub initio hujus distinctionis* proposuimus; et patet ex ratione præmissa Doctoris necessario ad ultimam satietatem naturæ beatificabilis requiri, ut omnis ejus appetitus naturalis compleatur. Hic autem appetitus est ad beatitudinem, ut perpetua est; ergo talis securitas necessaria est in beato, ut conditio necessaria status, et perfectio ejus extensiva, qua excludatur timor et anxietas de ejus amissione, et ut sit de se sufficiens ad completam satietatem, ultra quam nemo appetere potest ordinate.

SCHOLIUM.

Refert tres opiniones de causa perpetuitatis beatitudinis. Prima, ait perpetuam, quia est necessaria in se formaliter, licet ab alio causaliter. Probatur primo, quia propria perfectio accidentalis cœli, ut perspicuitas, est incorruptibilis. Secundo, beatitudo tollit omnem privationem a Beato. Tertio, alioquin beatus posset esse miser, et sic non beatus.

(c) De primo autem ponitur beatitudo essentialiter ex se necessaria, et tunc non potest non esse perpetua, formaliter quidem ex seipso, causaliter autem aliqua causalitate a causa extrinseca; aut secundo ponitur quod beatitudo est perpetua ex voluntate necessario fruente aliquo viso, quia non ostenditur in eo aliqua ratio mali, aut defectus boni. Et differt ista propositio a prima, sicut illa qua ponitur cœlum necessario moveri ex necessaria habitudine uniformi moventis ad mobile, ab illa quæ poneret motum cœli ex se formaliter necessarium. Primum poneret Philosophus, non secundum, sicut patet 11. *Metaph. Comm.* 41. Tertio ponitur potentiam necessario determinari ad agendum, et ex habitu necessario, puta intellectum ad videndum ex lumine gloriæ, et voluntatem ad fruendum ex charitate consummata. 4.

Henric. quodl. 12. q. 15. D. Thom. 1. 2. q. 10. art. 1. et 2. 12. Arist. et 12. Commentatoris.

Pro prima positione illarum arguitur sic : Aliqua forma corpora- 5.

lis est simpliciter incorruptibilis, nec solum substantialis, ut forma cœli, sed etiam accidentalis, dummodo sit propria perfectio corporis incorruptibilis, ut perspicuitas in cœlo, et luminositas in stellis; ergo suprema perfectio naturæ spiritualis est formaliter incorruptibilis.

Præterea, forma quæ tollit a sua materia omnem privationem, constituit compositum incorruptibile; patet de cœlo. Sed beatitudo tollit a natura beatificabili omnem privationem, quia omnem imperfectionem et potentialitatem, cum sit actus ultimus in suo ordine, magis quam forma cœli in ordine formarum substantialium. Confirmatur ratio, quia finis extrinsecus, pro eo quod includit eminenter perfectionem omnis alterius finis, tollit omnem privationem seu carentiam respectu finis extrinseci, hoc est, non deficit aliquis finis extrinsecus habenti perfecte illum; ergo a simili, vel a causa, finis ultimus intrinsecus conjungens isti fini, tollit omnem privationem finis alterius intrinseci, et ita constituet compositum formaliter incorruptibile intrinsece, et in conjunctione ad finem extrinsecum.

Præterea tertio, si beatitudo esset de se formaliter possibilis, ergo posset destrui, et tamen manente natura, quia ipsa est incorruptibilis, et per consequens posset beatus fieri miser, et ita beatus non esset beatus, quia non haberet quidquid vult; vult enim nunquam fieri miser.

COMMENTARIUS.

(e) *De primo autem ponitur beatitudo*, etc. Hic subjicit tres sententias de radice perpetuitatis, quarum prima nescio cujus potissimum sit, quamvis margo præferat D. Thomam *in quodlibeto primo*, ubi nihil tale habet, citatur Ægidius, qui mihi non est ad manum; cujuscumque sit, tribuit beatitudini necessitatem formalem, et ex parte causæ extrinsecæ. Secunda statuit necessitatem ex parte voluntatis necessario fruentis bono viso, cui non est annexa aut admixta aliqua rationali. Tertia, quæ in idem pene concidit, tribuit necessitatem ex habitu tam luminis gloriæ quam etiam charitatis consummatæ; uterque modus est D. Thomæ 1. 2. *quæst.* 5. *art.* 4. *et quæst.* 10. *art.* 2. Videantur ejus Interpretes locis citatis. 3. Prima sent. de radice perpetuitatis. 2. Sent. 3. Sent.

Prima sententia fundatur in eo quod perfectiones accidentales et intrinsecæ corporis incorruptibilis sint incorruptibiles; ergo suprema perfectio creaturæ intellectualis debet esse per se incorruptibilis. Deinde, quia beatitudo tam formalis quam etiam objectiva tollit a beato omnem privationem ad formam contrariam; ergo beatitudo nequit compati cum privatione formæ oppositæ, et consequenter est per se incorruptibilis. Deinde, si beatitudo esset possibilis; ergo destrui posset; ergo non est beatitudo, quia per eam non haberet beatus quidquid vult, etc. Hanc partem videtur sequi Scotus *in hac d. quæst.* 3. *art.* 4. et Vasquez 1. 2. *disp.* 2. 1. asserit teneri a quibusdam modernis absolute, et sine ulla distinctione. Alii vero distinguunt incorruptibilitatem in ordine ad agens creatum et formam, quam virtute sua potest introducere, et sic dicunt operationes beatificas esse incorruptibiles virtute agentis creati, sicut 4. Fundamenta primæ sent. Diversi modi ejus defendendæ.

sunt Angeli incorruptibiles, tamen esse corruptibiles in ordine ad Deum. Hæc interpretatio est magis congrua, et contra eam non procedunt rationes Doctoris in sequenti paragrapho; nam certum est de facto non esse corruptibiles virtute agentis creati, quia sive voluntas libere se habeat ad finem, sive non, supposita visione, et mediis ad fruitionem, infallibiliter fruitur, nunquam destituta et supposita fruitione in esse, et Dei conservatione speciali respectu ejus, etiam voluntas nequit intermittere in exercitio fruitionem. Hæc autem necessitas essendi non convenit fruitioni in ratione formæ, nisi ut subest suis causis et influxui, ut probant rationes Doctoris.

SCHOLIUM.

Refutat dictam opinionem, probans beatitudinem, manente natura beatificabili, corrumpi posse. Dicitur tamen incorruptibilis, quia a nullo creato destrui potest. An vero hoc ei conveniat ex natura, vel ex Dei beneplacito extrinseco, postea dicetur. Solvit rationes illius opinionis.

6. Refutat primam opin. de perpetuitate beatitudinis.

(d) Contra illud, beatitudo creata est accidens; ergo non minus dependet quam suum subjectum. Sed subjectum dependet ex conservatione Dei contingenter ipsum conservantis, et per consequens non habet *necesse esse* formaliter; ergo multo magis nec accidens. Respondeo, etsi absolute beatitudo habeat *esse* contingens, tamen ex quo semel inest naturæ, necessario inest, manente natura, et ita habet *necesse esse,* ex quo producta est in *esse,* et hoc quantum est in ordine suo essendi, licet non absolute sit necessarium, sicut probat ratio.

Contra hoc, Deus potest conservare prius essentialiter sine posteriori; illa natura est prior essentialiter beatitudine, quia subjectum, imo etiam prior tempore; patet ergo, etc. Confirmatur, nunquam est major necessitas tertii ad primum quam tertii ad secundum; hîc autem tertii ad secundum est tantum habitudo contingens, patet ex ratione extremorum; ergo, etc.

Prius potest esse sine posteriori.

(e) Concedo ergo quod nihil aliud a Deo habet *esse* formaliter necessarium, sed simpliciter contingens, tamen aliquod creatum dicitur habere *esse* incorruptibile, pro quanto non habet contrarium, vel non potest destrui ab aliquo creato, sed tantummodo potest annihilari a Deo non conservante; et hoc modo potest concedi beatitudinem esse incorruptibilem; sed sic incorruptibile non est ex se perpetuum, nisi possibiliter, quia sicut *esse* suum habet contingenter a Deo conservante, sic et perpetuitatem.

Ad rationes pro prima opinione. 7.
Ad primum patet ex dictis, quod nec cœlum, nec aliquod accidens ejus est incorruptibile, nisi modo prædicto. Ad secundum dico, quod nulla forma potest auferre privationem a susceptivo, quod scilicet natum est recipere aliam formam, nisi eminenter contineat formam ipsam, quia manente in aliquo aptitudine ad recipiendum, non potest tolli carentia nisi ponatur illud, nec aliter tollitur, nisi sicut illud tollitur. Forma ergo cœli cum non includat in se formas inferiorum simpliciter, sed nec eminenter, eo modo quo ens

Formam cœli non tollere omnem privationem. Contra Ægid. qui

ponit in cœlo materiam ejusdem rationis cum materia inferiorum.

infinitum includit omnia alia, sequitur quod non tollet a sua materia privationes illarum formarum, si tamen sua materia est capax illarum. Unde illa via ponendi cœlum incorruptibile, videtur irrationabilis, quia per illam viam non tollitur corruptibilitas quantum est ex principiis intrinsecis, licet salvatur quod non possit corrumpi ab agente naturali, quia illa forma ita continet alias, quod non potest per aliquod agens naturale expelli.

Exemplum hujus patet in intellectiva, quæ est forma perfectior quam forma cœli; et tamen non tollit a materia aliquam privationem aliarum formarum, imo nec constituit incorruptibile respectu agentis naturalis pro quanto aliquam formam concomitantem requirit ad sui *esse,* ad quam potest agens naturale attingere corrumpendo. Sola ergo forma infinita, si posset materiam perficere, posset per illam viam, auferendo scilicet privationem, compositum incorruptibile constituere, tamen adhuc esset dubium, an susceptivum esset in potentia ad illas formas sub propriis rationibus, quas habet eminenter in illa una forma infinita. Patet ergo, quod antecedens est falsum, loquendo de incorruptibili, hoc est, indestructibili; si autem sit sermo de incorruptibili ab agente naturali, aut a contrario, concedo antecedens, et sic conclusionem.

8. Finis extrinsecus ultimus tollit omnem privationem, quare non sic intrinsecus.

Ad confirmationem dico, quod non sequitur de fine intrinseco, quod tollat omnem privationem, formaliter a subjecto, sicut finis extrinsecus tollit omnem defectum finis extrinseci, quia finis extrinsecus est formaliter infinitus; finis intrinsecus est formaliter finitus; et ideo non potest sic ille includere intrinseca, sicut ille extrinseca.

Contra, non potest finis intrinsecus alius succedere isti, nisi conjungat alii fini extrinseco; ergo si ille conjungit extrinseco, qui excludit omnem defectum, etiam ille intrinsecus excludit intrinsece omnem defectum finis conjungentis. Respondeo, ille, dum, manet, excludit defectum, sicut albedo, dum inest, includit defectum nigredinis. Sed ille non simpliciter necessario inest, quia non est in se necessarius; ille autem extrinsecus est in se necessarius. Et cum dicis, alius finis intrinsecus potest conjungere alii fini extrinseco, concedo; sed tunc finis extrinsecus non est huic finis, nec supplens omnem defectum cujuscumque finis extrinseci. Per hoc patet ad confirmationem, quia tunc non est conjunctus huic.

Ad tertium dico, quod si natura ista maneat eadem natura, semper est capax beatitudinis et miseriæ, et per consequens non est contradictio, quo cessante beatitudine, quæ est sibi accidens, per accidens insit miseria. Et cum dicis, tunc non habuit prius quidquid voluit, respondeo, habuit quidquid voluit unitive, non distributive accipiendo, sicut dictum est supra, hoc est, Deum, in quo eminenter habuit omne recte volibile. q. 1. et 3. hujus dist.

COMMENTARIUS.

5. Impugnatur dicta sententia. Beatitudo non excedit subjectum quantum ad necessitatem essendi. Responsio. Impugnatio.

(d) *Contra illud*, etc. Hanc eamdem sententiam confutat etiam Bassolis hîc. Primo urget Doctor quod beatitudo cum sit accidens, non possit dicere majorem necessitatem essendi, quam suum subjectum, quod tamen dependet a conservatione perpetua causæ primæ, et consequenter non habet necesse esse formaliter. Dices hanc necessitatem esse ex suppositione quod sit, quia licet contingenter recipit *esse*, tamen supposito quod semel insit naturæ, necessario conservatur, vel inest. Contra, Deus potest conservare prius essentialiter sine posteriori; tale est subjectum respectu beatitudinis, imo etiam prius tempore. Confirmatur, nunquam est major necessitas tertii ad primum quam tertii ad secundum; sed beatitudo comparata ad subjectum se habet ut accidens et contingenter; ergo etiam sic se habet ad primum, nempe ad Deum; ex quo patet actus beatificos non esse natura sua, et ab intrinseco simpliciter incorruptibiles in *esse* formæ ex natura sua, sicut sunt incorruptibiles Angeli, aut substantiæ spirituales, quia nempe actus vitales sunt, et non exigunt permanentiam ex ratione formæ, sicut patet in visione transitoria Dei, quam dicitur habuisse Paulus. Angeli autem sunt natura sua permanentes, et a nullo creato dependentes, cujus virtutes impediri posset ab actione, sicut se habent operationes beatificæ dependentes a potentiis, quæ simpliciter et ab intrinseco impediri possunt, licet nequeant impediri de facto, ut subsunt influxui causæ primæ, per quem influxum evenit, ut operationes semper durent, et hoc modo sint incorruptibiles ex efficacia causarum, non vero ex natura formæ, quæ est alioquin dependens a tali perpetuo influxu.

Beatitudo minus dicit intrinsece necessitatem essendi, quam Angelus.

(e) *Concedo ergo*, etc. Concedit omne aliud a Deo esse simpliciter contingens, *tamen aliquod creatum*, inquit, *dicitur habere* esse *incorruptibile, pro quanto non habent contrarium, vel non potest destrui ab aliquo creato, sed tantummodo potest annihilari a Deo non conservante, et hoc modo potest concedi beatitudinem esse incorruptibilem*, etc. Quibus verbis tenet quod superius diximus esse de mente ejus, ideoque hoc modo intelligendo primam sententiam, nulla erit quantum ad hoc discrepantia; et responsio ad argumenta est plana et recte fundata; in aliis modis explicandi est major difficultas. 6.

Incorruptibilitas beatitudinis.

Reconciliatio sententiæ præmissæ.

SCHOLIUM.

Refutat secundam opinionem quæ est D. Thom. 1. 2. quæst. 10. art. 2. tenentis necessitari voluntatem ad amandum objectum visum, in quo nulla apparet ratio mali, quia voluntas non tendit naturaliter in tale objectum, sicut intellectus. Secundo, Deus etiam ipsum intellectum creatum naturaliter non movet, sed contingenter, quia omnia ad extra libere facit. Adde rationem D. Thom. tantum suadere, quod Deus clare visus non potest odio haberi. Vide Doct. 1. dist. 1. quæst. 4. ubi de hoc agit. Refutat etiam tertiam sententiam, ostendens perpetuitatem beatitudinis non provenire ex habitibus necessitantibus potentias ad perpetuo operandum.

(f) Contra secundam positionem arguitur *lib.* 1. *dist.* 1. *quæst.* 4. et concedo quod licet intellectus naturali necessitate videat objectum præsens proportionatum, tamen voluntas non naturali necessitate fruitur illo objecto viso, sicut ibi dictum est. Neque etiam illa necessitas videndi est simpliciter necessitas, sed tantummodo necessitas, si objectum præsens moveat; et istud est sic mere contingens, quia 9.

Voluntatem non necessitari ad amandum Deum, clare visum.

objectum istud voluntarie et contingenter movet quemcumque intellectum creatum; sed etiam voluntas contingenter fruitur illo viso contingenter, et copulat intelligentiam cum memoria, si tamen ibi habet actum. Ad argumentum, quod in objecto non ostenditur aliquid mali, nec defectus boni, responsum est ubi prius.

Ad tertiam opin. Perpetuitatem beatitudinis non esse ex habitibus. Contra tertiam positionem argui potest quod habitus non potest esse prior causa operationis quam potentia, sed semper secunda, quia illud est potentia, quo simpliciter possumus. Unde habitus non utitur potentia, sed potentia habitu, sicut causa secunda, et instrumento; causa autem prior non determinatur ad agendum, nec per consequens necessitatur per causam secundam, sed e converso.

Præterea, Beata Virgo habuit in via majorem charitatem charitate alicujus beati inferioris gradus, et tamen illa charitas non necessitavit eam ad fruendum etiam quando contemplabatur Deum.

(g) Præterea, esto quod lumen gloriæ necessitet illum ad videndum objectum præsens, tamen si voluntas sit causa imperans illam visionem, potest non imperare; contingenter enim conjungit intelligentiam memoriæ illius objecti, quod contingenter amat. Videtur autem quod sic ibi habeat sic conjungere, quia secundum Augustinum *de Trinit. in multis locis,* in gignitione Verbi perfecti concurrit voluntas sic copulans; illa autem visio est Verbum secundum ipsum 15. *de Trinit.* Cap. 3.

Concedo ergo quod non est necessitas, sive perpetuitas necessaria ex habitibus determinantibus potentias ad actus, sed tantummodo ex habitu gloriæ est necessitas secundum *quid*, quia habitus est naturaliter inclinativus; nec ex charitate talis necessitas est in voluntate, quia talis libere potest uti charitate, vel non uti.

COMMENTARIUS.

7. 2. Senten... (f) *Contra secundam positionem*, etc. Secunda sententia est voluntatem necessitari ad finem ultimum clare visum ex propria inclinatione. Hujus tractatum remittit Doctor ad ea quæ tractavit *in* 1. *d. quæst* 4. et persistit in sententia contraria, quam *ibidem* defendit. Resolutio hujus quæstionis dependet a modo quo statuitur, et definitur libertas voluntatis, an scilicet sit per differentiam intrinsecam, et modum connaturalem agendi voluntatis per se; an vero radicaliter oriatur ab indifferentia intellectus proponentis objectum sub ratione indifferenti boni et mali, ita ut si sub ratione determinata boni proponatur, auferat libertatem seu indifferentiam voluntatis ad prosecutionem talis boni sic propositi. D. Thomas ejusque disciplui tenent secundum, nempe libertatem oriri radicaliter ab intellectu, et non a radice intrinseca ipsius voluntatis. Doctor noster contrarium ubique defendit, asserens hanc esse differentiam essentialem voluntatis creatæ, et modum ejus operandi ab intrinseco. Hinc ergo consequenter D. Thomas recte defendit voluntatem necessitari ad ultimum finem clare visum, quia visio clara Dei, et ipse visus continet determinate omnem rationem boni sine admixtione aut differentia mali, aut indifferentia ad malum. Quanquam autem resolutio hujus quæstionis

Explicatu...

dependeat maxime a priori, quæ est de natura libertatis, ideoque eam visum est omittere; tamen ne difficultatis excusatio hæc offenderet lectorem, ideo sequentem, quæ immediatius tangit difficultatem subjicere visum est, ut potissimum modernis scriptoribus occurratur; interim intermissa explicatione textus quæritur:

Utrum voluntas necessitetur ad finem ultimum clare visum?

8. Sentent. affirmans. Prima sententia est, voluntatem ab intrinseco necessitari ad amandum Deum clare visum. Est communis in Schola D. Thomæ, pro qua citatur ipse sanctus 3. *contra Gentes cap.* 62. tenet Capreolus *in* 1. *dist.* 1. *q.* 3. Ferrariensis *in D. Thomam loco citato*, Cajet. 1. *p. q.* 82. *art.* 10. ubi Conradus, et Medina, *et* 1. 2. *q.* 10. *a.* 2. Sotus *in* 4. *d.* 49. *q.* 3. *a.* 4. Durandus *in* 4. *d.* 48. *quæst.* 2. *et d.* 49. *q.* 8. Richardus *art.* 1. Major *q.* 8. Henricus de Gandavo *quodlib.* 12. *quæst.* 5. Ægidius *quodlib.* 3. *quæst.* 6. *art.* 3. licet hi amplius procedant asserentes de potentia Dei absoluta non posse separari visionem Dei ab amore. Vasquez 1. 2. *disp.* 16. *cap.* 2. probabiliorem censet. Eamdem tenet Suarez *in met. disp.* 19. *sect.* 8. *num.* 10. Valentia *tom.* 2. *disp.* 1. *quæst.* 4. et alii.

9. Concl. Prima conclusio voluntas non necessitatur ab ultimo fine clare viso, sed libere elicit actum quoad exercitium; necessitatur autem quoad specificationem. Hanc tenet Doctor *in* 1. *d.* 1. *quæst.* 4. *art.* 3. *et hic.* Eamdem supponit *in* 3. *d.* 18. *de merito Christi, et libertate*, et ubicumque agit de modo operandi voluntatis creatæ, supponens agere libere esse ei differentiam essentialem; quem sequuntur omnes ejus discipuli, Lychet. *in* 1. *d.* 1. *quæst.* 4. Tartaretus *ibidem, et in* 4. *loco citato.* Bargius *in ead d.* 1. Ovandus *in* 4. *d.* 49. *propositione* 14. Mayronis *in* 1. *d.* 1. *quæst.* 7. Anglez *in* 4. *de beatitudine art.* 3. *difficultate*, 4. Orbellus, Nisa, Petrus de Aquila, et alii in præfata loca Doctoris.

Eamdem sententiam docent Nominales. 10. Occham *in* 1. *d.* 1. *quæst.* 6. *conclus.* 5. Gabriel. *art.* 2. *conclus.* 4. supplementum *in* 2. *d.* 49. *quæst.* 2. *dub.* 3. *et* 4. Toletanus *in* 1. *d. quæst.* 6. *art.* 1. *conclus.* 2. citans Jacobum de Viterbio *in tract. de divinis prædicamentis.* Citari etiam potest D. Thomas 12. *quæst.* 10. *art.* 2. quidquid dicant ejus interpretes; ibi enim quærit utrum voluntas moveatur de necessitate a suo subjecto? et respondet *in corpore*, a nullo objecto moveri voluntatem quoad exercitium ex necessitate; quoad specificationem autem moveri ex necessitate ab objecto, quod habet in se omnem rationem boni. *Inde*, inquit, si *proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum considerationem ex necessitate, voluntas in illud tendit, si aliquid velit*, etc. Loquitur de necessitate specificationis. Unde subdit illam particulam conditionatam, *si aliquid velit;* et infra, *et ideo illud solum bonum, quod est perfectum, et cui nihil deficit; est tale bonum quod voluntas non potest non velle quod est beatitudo*, etc. Citari potest Altisiodorensis *lib.* 3. *tract.* 1. *c.* 7. Almainus *in* 3. *d. quæst. unica, not.* 5. qui docent Christum meruisse per ipsam Dei fruitionem.

Probatur conclusio, primo auctoritate 11. Probatio conclusionis. Augustini *Enchiridii cap.* 26. *et* 29. docet sanctos Angelos accepisse cum vita æterna certissimam scientiam de sua stabilitate nunquam casuros *cap.* 28. *Cæteri pia obedientia Domino cohæserunt, accipientes etiam quod illi non habuerunt (id est mali) certam scientiam, qua essent de* August.

sua sempiterna, et nunquam casura a stabilitate securi. etc. et *cap.* 29. idem habet; loquitur autem de certitudine quam nunc habent in gloria, in qua fundatur securitas; hæc autem scientia diversum donum est ab ipsa beatitudine, et accipitur revelatione Dei. Unde *de Civit. Dei lib.* 11. *cap*. 11. negat Angelis viatoribus, saltem lapsis ante peccatum, eam scientiam fuisse, et ait necessariam esse ad beatitudinem, eamque de facto inesse Angelis beatis, per quam timor et sollicitudo de eventu excluditur; imo neque præscientiam sui casus habuisse docet Adamum in statu innocentiæ ob easdem causas *lib.* 11. *de Gen. ad lit. cap.* 18. Item, *de correptione et gratia cap.* 10. Item, *præfato lib. de Civit. cap.* 13. docet ad beatitudinem requiri, ut *creatura intellectualis bono incommutabili, quod Deus est, sine ulla molestia perfruatur, et in eo se in æternum mansurum, nec ulla dubitatione cunctetur, nec ullo errore fallatur; hanc habere Angelos lucis pia fide credimus*, etc. Non ergo certa scientia per causam evidentem colligit S. Augustinus hanc scientiam securitatis non cadendi habere jam Angelos, sed pia fide colligit. Unde hoc ipsum probat subjungens : *Aut si durum videtur, quando facti sunt Angeli alios credere ita factos, ut non acciperent præsentiam, vel perseverantiæ, vel casus sui, alios autem ita factos ut veritate certissima æternitatem suæ beatitudinis nossent, sed æqualis felicitatis omnes ab initio creati sunt, et ita fuerunt, donec isti qui nunc mali ab illo bonitatis lumine sua voluntate cecidissent; procul dubio multo est durius nunc putare Angelos sanctos æternæ suæ beatitudinis incertos, et ipsos de semetipsis ignorare, quod nos de illis per Scripturas sanctas nosse potuimus. Quis enim Catholicus Christianus ignorat, nullum Diabolum ex bonis Angelis ulterius futurum, sed nec illum in societatem bonorum Angelorum ulterius reditum; veritas quippe in Evangelio sanctis fidelibus promittit, quod erunt æquales Angelis Dei, quibus etiam promittitur quod ibunt in vitam æternam. Porro autem si nos certi sumus nunquam nos ex illa immortali felicitate casuros, illi vero certi non sunt, jam potiores non æquales eis erimus. Sed quia nequaquam veritas fallit, et æquales eis erimus, profecto ipsi certi sunt suæ felicitatis æternæ, cujus illi alii, quia certi non fuerunt, non enim erat eorum æterna felicitas, cujus certi essent, quæ erat finem habitura, restat ut aut impares fuerint, aut si pares fuerunt post illorum ruinam, illis certa scientia suæ sempiternæ felicitatis accesserit*, etc.

Scientia in qua fundatur securitas.

Diversum donum est de beatitudine.

Durum ergo asserit Sanctus vel asserere malos Angelos habuisse ante lapsum sui casus præscientiam, vel etiam bonos suæ perseverantiæ, quia nempe sequeretur illos habere timorem, qui non conveniebat felicitati illius status in quo creati sunt, et possent desperare juxta sententiam plurium Theologorum asserentium eum, cui sui casus et damnationis fieret revelatio, licite posse desperare, aut non applicare media ad salutem necessaria, aut non conari ingredi vitam, aut assequi finem, ad quem vocatus est. Imo aliqui, ut S. Bonaventura, putat hoc impossibile esse, ut Deus sui damnationem alicui in particulari revelet, quia esset contra providentiam suavem et bonitatem Dei. Accedit modo ex providentia etiam, quam circa prædestinatos exercet, quibus sui perseverantiam in particulari non revelat, communiter loquendo, ut cum timore et tremore solliciti operentur suam salutem, de perseverantia incerti, ut idem Sanctus Augustinus docet *de dono perseverantiæ cap.* 13. *et* 22. *de correp. et gratia cap.* 13. *lib.* 11. *de Trinit. cap.* 12. 12.

De eo c[ui] revelatu[r] sua damnati[o].

Perseverantia in actu viatori.

Prosp. lib. 2. *de vocat. Gentium cap. ult.* Hieron. *lib.* 2. *contra Pelagianos,* Gregor. *lib.* 6. *in* 1. *Reg.* Bernardus *serm.* 1. *in Septuag.* novissime Trident. *sess.* 6. *c.* 13. et communiter Doctores. Eadem proinde debuit servari lex circa Angelos viatores, quibus proposita est vita æterna ut merces bonorum operum, et perseverantiæ in bona voluntate, in qua creati sunt, non secus ac homines comprehendit, et ipsum Adamum in statu innocentiæ; quod obiter dixerim, ad declarandam mentem Augustini, qui durius censet non esse jam in sanctis scientiam de stabilitate suæ beatitudinis, quam nos cognoscimus ex Scripturis perpetuam. Loquitur autem de scientia illi statui proportionata, et ipsis propria, atque a Deo communicata, quia nec dubium est eos habere eamdem, quam nos ex Scripturis habere possumus, quæ tamen nobis primum propositæ sunt, et non Angelis; convenit ergo ipsos Angelos habere propriam scientiam a Deo revelatam aut propositam de stabilitate suæ beatitudinis. Propriam dico illi politiæ et Hierarchiæ, et hanc perpetuitatem permansuram, esse de ratione beatitudinis perfectæ; notumque esse beatis Sanctus Augustinus *locis citatis* 5. *de Trinit. c.* 8. *et lib.* 1. *de Civit. c.* 10. *et l.* 12. *c.* 20. probat contra Platonicorum, etc. circuitiones; et requiritur ad enarrandum sollicitudinem et timorem, cum quibus beatitudo, quæ est cumulus bonorum omnium, non esset completa et perfecta; unde visio Pauli aut Moysis, non fuit beatitudo completa, aut permanens. Videantur Theologi hîc *et* 1. 2. *quæst.* 4. *art.* 4. ubi aliqui docent beatitudinem ab intrinseco vindicare sibi hanc perpetuitatem ex natura actus. Alii negant, sed a lumine permanente, qui statuunt beatitudinem in visione; alii a Deo conservante, atque ejus voluntate sic statuente.

Perpetuitas beatitudinis.

Perpetuam autem fore omnes de fide docent, cum Symbolo Apostolorum, *credo vitam æternam.* Item, 6. *Synodo, act.* 11. *in Epistola Sophronii approbata act.* 13. *cap.* firmiter *de summa Trinit. et fide Catholica,* atque ex sacris litteris late probant, *Eccles.* 24. *Sap.* 1. *Petri.* 1. *et* 5. *Apocalyp.* 3. 7. *et* 20. *Matth.* 6. *Joan.* 17. *ad Rom.* 6. 1. *ad Corinth.* 9. 2. *ad Cor.* 5. et alias sæpius. Unde autem hæc perpetuitas conveniat beatitudini ab intrinseco, nam includere voluntatem et statutum fere omnibus pro concesso habetur? Neque enim duratio illa a Deo conservante præscindit, neque quærit Augustinus de certitudine beatitudinis aut scientiæ; de ejus stabilitate ex parte Dei quærit, quia hæc nota supponitur, supposito quod ut merces operum proposita sit ex promissione Dei Angelo et homini, qui neque fallere potest, nec falli; quærit de causa stabilitatis ex parte beati, ne deficiat, et de scientia quam habet de sui perseverantia in beatitudine, ne cadat per miseseriam peccati ab ipsa, rectificatus et confirmatus in ea. Quod confirmat propositum argumenti, nempe voluntatem beati non necessitari per modum naturæ ad operandum circa Deum clare visum; loquitur enim Augustinus de dono speciali scientiæ dato Angelis, se nunquam casuros; nam *cap.* 11. negat lapsos habuisse eam certitudinem aut scientiam, quæ communicata est beatis, et *cap.* 12. negat primos homines in paradisi felicitate habuisse certitudinem scientiæ de sua perseverantia, neque electos in via, quamvis de præmio sint certi. Unde eum cui esset revelata sua perseverantia, dicit esse beatiorem quantum ad spem, licet non quantum ad delectationem, quam fuerit primus homo sui casus incertus, in magna illa felicitate paradisi constitutus. Constat ergo tam Angelos viatores, quam homi-

Ex Aug. deducitur conclusio.

nem in paradiso habuisse eam certitudinem de præmio, si perseverassent, quam habent fideles viatores, quia habuerunt fidem, et spem et revelationem explicitam hujus, quod ipsis perseverantibus propositum est; ideo ipse sanctus *in Enchiridio supra* et alibi sæpe, ut *de correptione et gratia cap.* 10. ait, *Deum sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid potest eorum liberum arbitrium, deinde, quid potest suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium*, etc. *denique, Angeli quidam, quorum princeps, qui dicitur Diabolus, per liberum arbitrium a Domino Deo refugæ facti sunt*, etc. *Cæteri autem per ipsum liberum arbitrium in veritate steterunt, eamque de suo casu nunquam futuro certissimam scire meruerunt*, etc. Unde manifeste constat Augustinum non loqui de scientia permansionis beatitudinis quantum est ex parte Dei, quia hanc habuerunt Angelus et homo viator in illo statu, supposita perseverantia, fore certam retributionem ejus, ad quam instituti sunt quantum erat ex parte Dei, cum mediis requisitis et dependentibus a suo libero arbitrio, sed de alia scientia, quam acceperunt Angeli perseverantes, de casu suo nunquam futuro per peccatum. Ergo supponit sanctus libertatem arbitrii perseverasse in Angelis beatis cum beatitudine, ac recepisse hanc scientiam, tanquam diversum donum a visione et fruitione, atque ab illa quam habuerunt in via, alias nullus esset locus quæstioni, neque probationibus et argumentis, quibus sanctus asserit talem datam esse Angelis ex meritis suæ perseverantiæ in via. Sed si visio necessitaret voluntatem et amorem patriæ, vel si ipsa voluntas necessario amet, et non libere ea libertate, de qua est quæstio, evacuaretur hoc donum tanquam diversum a beatitudine substantiali; ergo non necessario voluntas, sed libere amat Deum clare visum in patria ex mente Augustini. Probatur subsumptum, quia fuit certitudo in Angelis viatoribus de stabilitate beatitudinis, quantum est ex parte Dei influentis et promittentis ea quæ in fidelibus viatoribus nunquam Deum subtracturum concursum, aut media necessaria ex parte sua, si beatus perseveret ex parte beati, si visio trahit necessario voluntatem, aut objectum visum, ut non libere, sed necessario agat circa ipsum ex natura actus et potentiæ tanquam ex causa, clare cognoscitur, et certo indefectibilitas beatitudinis in beato; ergo evacuatur necessitas doni superadditi, per quod beatus certificaretur nunquam se casurum, quod est contra mentem Augustini. Unde *cap.* 13. *lib.* 11. *de Civit.* concludit in initio hæc duo spectare ad beatitudinem, nempe ut Deo sine molestia fruatur, et se mansurum in illa fruitione certo sciat : *Quocirca*, inquit, *cuivis jam non difficulter occurrit utroque conjuncto effici beatitudinem, quam recto proposito intellectualis natura desiderat, hoc est, ut bono incommutabili, quod Deus est, sine ulla molestia perfruatur, et in eo se in æternum mansurum, nec ulla dubitatione cunctetur, nec ullo errore fallatur*, etc. Probat autem deinceps verbis citatis hanc scientiam esse in beatis Angelis ; illa autem particula *mansurum* intelligitur de mansione per perseverantiam liberi arbitrii, et libere. Unde infra subjungit ad propositum illius liberæ permansionis et perseverantiæ : *Quis enim Catholicus Christianus ignorat nullum novum diabolum ex bonis Angelis ulterius futurum*, etc. Diabolus autem fieret per lapsum peccati; ergo Augustinus intendit mansionem Angeli in beatitudine etiam provenire ex voluntate sua libera, per quam nihil

unquam perverse affectabit; ergo donum illud scientiæ in beato refertur ad stabilitatem voluntatis liberæ in bono incommutabili, atque ut hæc doctrina ejus, quam non obiter aut incidenter amplexus est, sed ex proposita resolutione magis appareat, ne coacte in nostram sententiam eam interpretari judicemur, adjiciam eamdem ex alio loco ejusdem, quasi ad verbum assertum.

13. Confirmatur ergo præmissa doctrina et sententia Augustini ex alio ejus libro *de correptione et gratia c.* 10. ubi post præmissa verba paulo superius adducta subjungit probando Angelis datam esse scientiam certam de sua stabilitate et perseverantia in gloria : *Si enim nos de Scripturis sanctis nosse potuimus sanctos Angelos jam nullos esse casuros* (nota particulam *casuros*, quod designat libertatem, non usum ejus in malum), *quanto magis hoc ipsi revelata sibi sublimius veritate noverunt? nobis quippe beata sine fine vita promissa est, et æqualitas Angelorum. Ex qua promissione certi sumus cum ad illam beatam vitam post judicium venerimus, non inde nos esse lapsuros* (nempe per peccatum et propriam libertatem), *quod si de ipsis Angeli nesciunt, non æquales, sed beatiores erimus* (nempe in spe), *veritas autem nobis eorum promisit æqualitatem; certum est igitur hoc eos per speciem, quod nos per fidem, nullam scilicet jam ruinam cujusquam sancti Angeli futuram*, etc. Loquitur ergo de ruina, quantum est ex parte ipsorum per peccatum, non autem de instabilitate beatitudinis ex parte Dei, non oblata causa ex parte beati per subtractionem concursus, aut mediorum, clare constat; et ex sequentibus, in quibus causam perseverantiæ ex parte beati subjungit plenitudinem charitatis : *Diabolus vero et Angeli ejus, etsi beati erant antequam caderent* (loquitur de beatitudine in via, sicut alias locis citatis, et beatitudinem hanc tribuit sæpe primo homini), *et se in miseriam casuros esse nesciebant; erat tamen adhuc quod eorum adderetur beatitudini, si per liberum arbitrium in veritate stetissent, donec istam summæ beatitudinis plenitudinem tanquam præmium ipsius permansionis*, (nota quomodo permansionem intellligit liberam, sicut *supra*, mansionem, non aliter quam ut est perseverantia libera in voluntate), id est *ut magna per Spiritum sanctum data abundantia charitatis Dei cadere ulterius omnino non possent, et hoc de se certissime nossent hanc plenitudinem beatitudinis non habebant*, etc. Subjungit habuisse aliquam, nempe rectitudinem, in qua creati sunt cum ignorantia sui futuri casus, quem si scirent, non possent esse beati, *quos hujus tanti mali metus jam tunc miseros esse compelleret.*

[margin: ...nfirm. / ...ugust.]

14. Ex his habemus intentum, nempe scientiam illam esse donum diversum a substantia beatitudinis, ut est fruitio summi boni, atque visio; recipere autem confirmationem in beatitudine, quatenus per eam redditur securus beatus, se nunquam casurum per peccatum, quod supponit in eo voluntatem libere, et non necessitate naturæ operari circa objectum beatificum. Habemus secundo ex Augustino voluntatem, neque seipsa esse in illo statu indefectibilem (esset autem defectibilis, si necessitate operaretur, et non ut voluntas, aut libere), neque rectificari per visionem tanquam necessitatem ad objectum, quantum ad exercitium; neque denique per ipsum objectum clare visum, ex eadem ratione. Per quid ergo? Respondet Augustinus : *Magna per Spiritum sanctum data abundantia charitatis Dei cadere ulterius omnino non possent, et hoc certissime scirent;* ergo si gratia et charitas Dei,

Confirmatio in statu beatifico est ex charitate.

ejusque abundantia hoc tribuit, non in visionem, aut necessarium modum operandi voluntatis circa objectum clare visum id tribuitur, sed per charitatem superadditam, ac proinde voluntas seclusa illa abundantia charitatis defectibilis esset, cujus rectificatio in Spiritum sanctificantem est reducenda per abundantiam charitatis Dei, quæ non destruit naturam voluntatis, sed promovet in bonum, ut amplius deficere non posset. Quod si aliquis objiciat illa verba, *ut peccare amplius non posset*, etc. quasi inde probaret necessario operari circa finem clare visum, et non libere adjungat etiam reliqua, quæ sequuntur, nempe, *et hoc certissime sciret*, quæ ex dictis insinuant modum operandi voluntatis circa finem, esse liberum. Unde infra idem adjungit sanctus loquens de eo quod reciperet Adamus si perseverasset : *Acciperet illam merito permansionis* (hoc est perseverantiæ), *beatitudinis plenitudinem, qua et sancti Angeli sunt beati*, id est, *ut cadere non posset ulterius, et hoc certissime sciret*, etc. Non sequitur ergo tolli libertatem ad bonum in doctrina Augustini, quamvis tollatur potestas ad peccandum. Unde in beatis circa objectum secundarium manet libertas ex communi consensu, non autem manet potestas ad peccandum ; separari ergo possunt, etiam ex Augustino, qui negat in beatis, aut Deo esse libertatem ad peccandum, quamvis maneat liberum arbitrium, quod magis liberum est, quanto minus peccato servire potest; quod qua ratione intelligendum, alias explicuimus. Neque mirum est, quia ad veritatem hujus propositionis et similium sufficit tolli exercitium, seu usum talis libertatis, et potentiam proximam, quamvis maneat remota, quæ talis dicitur, quia reducetur ad actum; ac proinde negatur simpliciter potentia nempe proxima, quæ in comparatione remotæ dicitur simpliciter, illa autem secundum *quid*. Ex opposito declaratur, quia in homine lapso liberum arbitrium amisit potestatem boni operis, retinens potentiam ad peccandum secundum Patres et Concilia; et ideo dicunt eum non posse non peccare sine gratia Dei, aut resistere posse tentationi ; ergo ex opposito potest remanere cum potestate ad bonum, quamvis sic dipositus sit per abundantiam gratiæ, ut non possit proxime peccare ; sic dicitur etiam de iis quibus datur donum perseverantiæ per confirmationem in gratia, unde salvatur potestas ad bonum cum impossibilitate peccandi. Id certum est in Christo, contigisse etiam in Beata Virgine, ut credit Ecclesia. Unde evacuatur scrupulus præmissus in verbis Augustini, et hîc et alibi, ubi astruit impeccabilitatem beatorum, seu non habere eos potestatem peccandi; non destruit enim liberum arbitrium, quod in ipsis manet ad bonum, et reformatur a fomite, qui desinit ab errore et infirmitate per abundantiam divinæ charitatis, per quam habent indefectibilitatem per ipsum. Nec secus loquitur *hîc* de efficacia divini amoris et charitatis, quam *infra cap.* 11. *et.* 12. de efficacia gratiæ Christi ad vincendum peccatum et tentationes in electis viatoribus : *Tantum quippe ait, Spiritu sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, quia sic volunt, ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint*; cap. 12. et infra : *Infirmis servavit, ut ipso donante invictissime, quod bonum est velint, nec hoc deserere invictissime nollent.* Subjungens hoc donum ex misericordia Dei esse, ut *qui gloriatur, in Domino glorietur*, et *cap.* 13. dicit sanctos misericordia Dei præservatos, ideo non habere certitudinem aut securitatem ne evacuetur timor; quod non expedit viatori inter tentationes, ne succedat ex securita-

Quis sit effectus confirmationis in bono.

te superbia. *Quæ præsumptio*, inquit, *in isto tentationum loco, non expedit, ubi tantum est infirmitas, ut superbiam possit generare securitas*, etc. Et postea ostendens quomodo misericordia Dei, et gratia Christi cooperetur sanctis in via et patria, eadem subjungit : *Numerus ergo sanctorum per Dei gratiam Dei regno prædestinatus, donata sibi etiam usque in finem perseverantia illuc integer perducitur, et illic integerrimus jam sine fine beatissimus servabitur adhærente sibi misericordia Salvatoris sui, sive cum convertuntur sive cum præliantur, sive cum coronantur, nam et tunc esse illis misericordiam necessariam sancta Scriptura testatur*, ubi S. David *Psalm*. 102. de Domino Deo tuo dicit animæ suæ : *Qui coronat te in miseratione et misericordia;* et infra, *ac per hoc etiam ibi Dei misericordia necessaria est, qua fiet beatus, cui non imputavit Dominus peccatum*, etc. Postea docet hanc misericordiam aliter tribui viatori, aliter beato, quia viatori tribuitur sine meritis, ut præveniens, et per eam liberaretur a malis, quæ fecit et facturus erat, nisi Dei gratia regeneraretur ; beato etiam ob meritum operum, quæ fecit in via, per misericordiam intelligens gratiam, vel qua statuitur in via, ne pereat vel qua coronatur in patria plenitudine beatitudinis illius, quam supra dicit duo includere, nempe adhæsionem summi boni, et securitatem, ac certitudinem se nunquam inde casurum; et eam asserit superius esse abundantiam charitatis divinæ datæ a Spiritu sancto, per quam ulterius cadere non possent, et hoc certissime sciant; ergo, quod est intentum, hæc misericordia supponit indigentiam, non aliam, ut comparatio recte sequatur, inter Santos in via et in patria, quam quæ est liberi arbitrii sibi relicti, et defectibilis ad casum a bono; ergo supponit beatum frui libere bono, quamvis indefectibiliter, non autem necessario. Hæc charitas, ut infra deducemus, non necessitat voluntatem, qua habitus est, quia sic subordinatur voluntati; non qua actus, nisi formaliter, hoc est, qua forma; non autem qua effectus procedens a voluntate, sub qua ratione comparatur ad voluntatem, qua efficiens est, sicut et priori modo, qua subjectum dicitur, quæ ratio est extranea ipsi qua libera, quia sic est potestas activa, ergo qua prior actu, libere ipsum elicit, licet indefectibiliter ex assistentia Dei.

15. 2. Probatio ex August.

Secundo probatur conclusio ex Doctrina Augustini libro de perfectione justitiæ cap. 17. *Cum adhuc*, inquit, *aliquid carnalis concupiscentiæ, non omni modo ex tota anima diligitur Deus, caro enim non concupisceret, nisi quia anima carnaliter concupiscit; cum autem venerit quod perfectum est, ut destruatur quod ex parte est*, id est, *ut jam non ex parte sit, sed ex toto; charitas non auferetur, sed augebitur et implebitur, in qua plenitudine istud præceptum charitatis implebitur : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde*, etc. *tunc erit justus sine peccato, quia nulla erit lex* (supple concupiscentiæ, allu lit ad Apostoli verba loco præmisso, ubi appellat concupiscentiam legem membrorum repugnantem legi mentis) *repugnans menti; tunc prorsus toto corde, tota anima, tota mente diliges Deum, quod summum præceptum*, etc. Sed præceptum supponit libertatem, nam in iis quæ nequeunt aliter fieri, non est lex quæ est regula extrinseca directiva voluntatis liberæ ad bonum; manet præceptum dilectionis Dei in patria respectu beatorum ex Augustino, et tunc perfecte impletur, quia nullum habet voluntas impedimentum, non est alius amor in patria erga Deum quam beatificus sequens visionem, quidquid di-

Præceptum charitatis impleri in patria.

cant aliqui de amore sequente scientiam infusam, quorum opinio non admittitur in propria Schola, neque hic est locus eam impugnandi; et quidquid sit, non facit ad mentem Augustini, qui loquitur de plenitudine charitatis, quæ non ex parte est, sed ex toto, quæ augebitur et implebitur, quod de charitate in ordine ad amorem beatificum intelligitur, sicut et locus Apostoli, ad quem alludit idem Augustinus. 1. *ad Corinth.* 13. ut patet ex omnibus expositoribus; ergo amor beatificus, quæ est adimpletio præcepti, est liber, et consequenter voluntas non necessitatur in patria ad objectum beatificum clare visum. Hoc idem docet Magister *in* 3. *d.* 17. § *Illud autem præceptum*, etc. quem merito pro conclusione citare possumus, et Doctor *ead. d. quæst. unica art.* 3. *et in* 2. *d.* 21. *quæst.* 1. § *Ad primum pro opinione*, dicit Beatum habere præceptum de continuanda beatitudine, ex quo sequitur quod teneatur semper ad optima operandum, et quæ magis sunt conformia fini charitatis erga Deum.

16. 3. Probatio. Ratio Doctoris.

Tertio probatur conclusio ratione Doctoris, necessitas non potest esse nisi per aliquod intrinsecum principio agendi; sed per hoc quod intellectus nunc videat objectum, quod ante non vidit, nihil sit intrinsecum voluntati; ergo voluntas non necessitatur circa objectum beatificum clare visum. Major probatur, necessitas in agendo est a principio activo; ergo si talis necessitas est ab extrinseco, actio erit ab extrinseco, et non a voluntate. Hactenus Doctor alteram probationem supponit, nempe non esse ab intrinseco, quia alias in via non ageret libere circa Deum. Respondent aliqui hanc necessitatem oriri ex parte visionis et objecti radicaliter, quatenus in objecto ostenditur omnis ratio boni, formaliter autem competit voluntati non absolute, sed respective ad illud objectum, in quo ostenditur omnis ratio boni, et nulla ratio mali. Contra, hæc solutio hæret in principiis, de radice libertatis in intellectu et objecto consistente, ideo requirit aliam prolixam impugnationem, quia si quæras quare id competit voluntati, respondebunt ex iisdem principiis, quia nempe intellectus est determinate proponens objectum, et ipsum objectum non est indifferens ad bonum et malum, sed determinate bonum; omissis ergo iis, quæ *supra* adducta sunt, contra, voluntas in via circa Deum propositum sub ratione omnis boni, et seclusa omni imperfectione, libere operatur, ergo etiam in patria libere diligit. Antecedens est fidei, et conceditur. Consequentia probatur: Si necessitas proveniret ab intrinseco, etiam respective proposito objecto sufficienter et determinate in ratione diligibilis, et secluso impedimento, necessario deligeretur; hic objectum proponitur determinate sub ratione omnis boni sine errore, quia fidem talem non patitur sine impedimento frustrante actionem, quia actio ipsa sequitur, v. g. in justo elevato per actualem et habitualem gratiam; neque impedimentum variat modum agendi causæ, quia eadem necessitate, qua respicit actionem, respicit quodcumque repugnans, et eodem modo; eatenus enim tollit impedimentum, quatenus agit ad formam principalem, intentam, et seu disponendo ad ipsam, seu agendo ipsam formam; ergo actio voluntatis circa finem est libera, quia voluntas libere respicit objectum quomodocumque propositum.

Necessitas fit per aliquod intrinsecum.

Responsio.

Impugnatio.

Voluntas non necessitatur in via ab intrinseco ad finem.

Quod autem neque ab extrinseco statuatur necessitas operandi voluntatis in patria, patet, quia visio ideo necessitaret, quia determinate proponit; sed sic fides etiam 17.

17. Non necessitatur per visionem.

in via determinate proponit, visio sub ratione omnis boni, sic fides neque ipsum objectum necessitat, quia est idem formale viæ et patriæ, et continet omnem rationem boni, et sub ratione ultimi finis proponitur in via; neque denique visio, quia non influit in voluntatem physicæ, et est diversa tantum objecti applicatio, quæ supponit principium operandi extrinsecus se habere ad ipsam, et consequenter modum ejus operandi, supponens tam virtutem activam quam modum ejus operandi, nam applicatio et applicans accedunt causæ tanquam conditio, non autem ut pars aut modus virtutis, alias non solum haberent rationem applicationis et applicantis, sed etiam causæ integrantis virtutem totalem agendi. Non necessitatur a lumine gloriæ, quia non respicit voluntatem nisi mediante visione, ad quam tota ejus efficacia terminatur, neque extendit se ultra efficaciam intellectus, sicut neque habitus excedit potentiam. Hæc denique necessitas non oritur ex habitu charitatis, quia idem est in via et in patria; non ex assistentia Dei inquantum movet effective ad actum, quia hæc assistentia non exigit necessitari voluntatem, ut sequatur infallibiliter effectus, sicut neque in via per gratiam efficacem, quæ invictissime et certissime facit in nobis ut faciamus, dans posse et velle simul, quamvis voluntas libero consensu sequatur. Unde Augustinus loco præfato de correptione et gratia cap. 14. *Non est itaque dubitandum voluntati Dei qui in cœlo et in terra omnia quæcumque voluit, fecit, et qui etiam illa, quæ futura sunt, fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus facit ipse quod vult, quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult, facit,* etc. Quod probat mox in electione Saulis et Davidis, quam perficit mediis voluntatibus populi, alias repugnantis, et subjungit: *Et ambulabat David proficiens, et magnificabatur, et Dominus omnipotens erat cum illo, ac per hoc Dominus omnipotens erat cum illo; adduxit illos ut eum Regem constituerent, et quomodo adduxit? Numquid corporalibus ullis vinculis alligavit? intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit; si ergo cum voluerit Reges in terra Deus constituere, magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas, quis alius facit?* etc. Ex hoc ipso facit quod neque ad stabilitatem seu perpetuitatem beatitudinis requiratur necessitari voluntatem, quia idem influxus continuatus sufficit ad continuandum beatitudinem, qui sufficit ut certo et infallibiliter, et invictissime media ipsa voluntate libera eliciatur, ut patet in iis quibus datum est donum perseverantiæ; sive in fine, sive usque in finem, et confirmationis in gratia; sive a peccato mortali, ut habuisse existimant plures Apostolos post adventum Spiritus sancti; sive a veniali, ut statuit Ecclesia habuisse beatam Virginem; sive quoad stabilitatem in fide, ut Ecclesia; sive directionis certæ in iis, quæ ad eamdem fidem, et mores definienda spectant, ut habet Vicarius Christi in terris, in quibus omnibus, remanente libertate, et sine ullo ejus præjudicio, voluntas Omnipotentis infallibiliter et certo reducitur in effectum medio consensu et cooperatione voluntatis creatæ, quando, quomodo, et prout statuit. Hoc etiam magis congruit providentiæ divinæ, ut causis secundum connaturalem modum operandi utatur in ordine ad effectum, neque alioquin ex natura causarum, aut ipsius beatitudinis exigitur diversus concursus necessitans; ergo ex nulla causa colligitur necessitari voluntatem in patria, quin ex

Non ab objecto.

Non lumine.

Non ab habitu aritatis.

Non a oncursu Dei.

nfallibilitas ffectus on tollit ertatem.

eadem colligatur necessitari in via, quod nemo admittit.

18. Responsio. Dices ergo secundo, finem ultimum, quamvis proponitur in via sub ratione omnis boni, et sine errore in intellectu, non necessitari voluntatem, quia proponitur obscure, in patria proponi clare.

Impugnatur. Contra, neque solutio evacuat argumentum Doctoris, quia sive obscure, sive clare proponatur, sub ratione ultimi finis, et omnis boni, et qua terminat et movet ad actum charitatis, qui idem est in via et in patria secundum speciem, ex mente D. Thomæ, et distinguitur secundum intentionem aut gradum; ad eumdem autem actum in specie non variatur modus connaturalis potentiæ in operando, sed quia ad hoc est controversia.

Causa prior conditione extrinseca. Argumentor aliter, principium agendi est prius omni conditione agendi, quia ab intrinseco est tale, sive agat, sive non; ergo et modus connaturalis ejus agendi, qui oritur ex differentia virtutis aut principii *quo*, 2. *Phys.* est prior conditione sine qua non ageret. Voluntas enim, licet ut agat, supponit intellectum esse objectum, quia intellectio est conditio (ut admittunt etiam contrarium opinantes) sine qua non; antequam tamen intellectus actu intelligat, voluntas in actu primo et appetitivo, et est libere appetitiva, et hanc libertatem non participat ab aliquo posteriori, qualis conditio, ut conditio, quæ nequiret esse conditio formaliter nisi respective ad causam, cujus est conditio, tunc sic, vel voluntas nata est determinate agere circa finem ultimum spectata ratione tam objecti quam causæ, quia ejusdem potentia ad idem objectum, et per eamdem in specie actionem non multiplicatur ordo, sicut neque species (nihil enim ad hoc cogit, sed magis ad oppositum, maxime in opinione, quæ dicit potentiam mediante actu, vel immediate sumere speciem ab objecto). Vel certe voluntas ad finem ultimum non dicit ordinem agendi determinate, sed indifferenter cum libertate; alterum enim horum, quæ sub extremis contradictionis sunt, debet inesse; ergo sive obscure, sive determinate clare proponatur, modo proponitur sub eadem ratione ultimi finis, qua terminat eumdem in specie actum, secundum ipsos, non variat modum agendi voluntatis. Patet consequentia, quia conditio, quæ non variat actionem in specie, non variat modum agendi causæ; sed in via voluntas mediante propositione obscura fidei indifferenter amat finem ultimum, et sufficienter applicatur in ordine ad actionem; ergo etiam in patria amat eumdem indifferenter, nam quod in patria sit perfectior applicatio, non variat actum, per ipsos, in specie, neque consequenter modum agendi debet variare. Deinde, in via obscuritas non obstat, quia proponitur ut objectum formale charitatis, ut diligendum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente per præceptum; hæc ipsi conveniunt sub ratione summi boni et ultimi finis, quod lex præscribit ita diligendum; ergo proponitur sine admixta ratione mali, alias non esset toto corde, etc. diligendum ex præcepto.

Virtutem, et modum agendi ab intrinseco provenire independenter a conditione.

Conditio quæ non variat actum in specie, non variat modum agendi causæ.

19. Responsio ex impedimentis agendi. Dices tertio propter impedimenta, quæ occurrunt in via, v. g. infirmitatem voluntatis ad bonum et repugnantiam fomitis, trahendo ad oppositum, provenire ut voluntas sit indifferens, licet etiam proponatur per fidem ultimus finis sub ratione omnis boni, seu finis ultimi sine admixtione mali, tamen ex infirmitate oritur, ut idem bonum concipiatur conceptu naturali per intellectum, ut difficile et repugnans commodo, ad quod inclinatur voluntas ex se, et sympathia ad appetitum.

Impugnatur. Contra, quidquid necessario agit, necessario etiam ex eadem necessitate deter-

minatur ad summovenda impedimenta actionis, si sunt in ejus potestate. Sed agere circa finem ultimum propositum per fidem in via, est in potestate voluntatis elevatæ, ut fides, et præcepta operandi docent; ergo si necessitatur ad finem ultimum seclusis impedimentis præfatis, necessitatur etiam ad submovenda aut vincenda illa impedimenta, sed hoc tam falsum est, quam quod necessitetur in via circa finem ultimum; ergo neque etiam ex causa assignata indifferenter agit circa ipsum, sed ex modo connaturali operandi, quem tenet in patria. Deinde, non semper insurgunt illæ difficultates, sed quandoque respectu hominis suffulti gratia abundanti et non efficaci, sed etiam tunc libere operatur, et perfectius habet potestatem operis; ergo quando insurgunt, non ex eis oritur operandi libertas aut indifferentia. Deinde gratia efficax Christi in eum finem datur, non solum ut eliciatur actus supernaturalis charitatis, sed etiam ut vincantur impedimenta, sive intrinseca, sive extrinseca operandi, et tantus per eam ardor voluntatis excitatur, v. g. in Martyribus, ut dicit Augustinus *supra*, ut illa impedimenta contemnant, et plene subdantur eorum voluntati; ergo non tollunt modum connaturalem ejus operandi, quin necessario ageret circa finem ultimum, si sic necessario inclinaretur. Deinde, in beata Virgine, in qua non fuit fomes, neque suggestio intrinseca aut extrinseca ad malum, vel si fuit fomes, fuit extinctus, juxta D. Thomæ etiam doctrinam, quomodo salvatur libertas et indifferentia operandi circa finem; in ea tamen fuit et crevit meritis, juxta omnes, et secundum alios etiam in gratia sanctificante, de qua difficultate actum est *in* 1. *part. hujus operis distinct.* 4. *quæst.* 6. Ergo in ea fuit plena libertas ad operandum circa finem sine indifferentia, quam ab ejusmodi impedimentis participaret sua sanctissima voluntas. Deinde perinde salvatur libertas in Christo Domino requisita ad meritum, in quo fuit tam visio quam plenitudo scientiæ et fruitionis beatæ, sine hujusmodi indifferentia ex difficultate operandi, undecumque suboriatur; in Christo enim non fuit, sicut neque in Virgine. Ultimo tandem voluntas Beati circa alia objecta, ut secundaria liberrime operatur, quamvis difficultatem non habeat operandi, neque fomitem, neque errorem, aut inadvertentiam; ergo illa ratione non salvatur voluntatem in via circa finem ultimum libere se habere, quia neque ad libertatem requiritur, neque ejus oppositum tollit libertatem; manet ergo ratio Doctoris, vel dent adversarii causam, quare voluntas in via operetur circa finem ultimum libere et indifferenter, in patria autem non sic operatur.

Causa necessario tollit impedimenta agendi.

Finis gratiæ.

Libertas Virginis operandi.

Libertas Christi.

Libertas beatorum.

Quarto, libertas est perfectio simpliciter, quia est in Deo formaliter, et per liberum arbitrium, ut comprehendamus totum, constituitur homo imago Dei. Sed neque perfectio simpliciter, neque imago destruitur in patria, sed reformatur et perficitur; ergo manet in patria liberum arbitrium, neque ei repugnat visio aut fruitio. Major probatur ex Tertulliano lib. 2. adversus Marcionem cap. 5. *Liberum et sui arbitrii et suæ potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam. Neque enim facie et corporalibus lineis tam variis in genere humano ad uniformem Deum expressus est, sed in ea substantia, quam ab ipso Deo traxit, id est, animæ ad formam Dei spondentis, et arbitrii sui libertate et potestate signatus est*, etc.

20. 4. Ratio.

Manet imago in patria.

Tertullian.

Consistit in libero arbitrio.

Bernard. Bernardus serm. 1. de Annuntiatione : *Ad imaginem, et similitudinem Dei factus est homo: in imagine arbitrii libertatem, virtutem habens in similitudine.* Damascenus lib. 2. fidei Orthodoxæ, cap. 12. Damasc. *Hominem ex visibili et invisibili natura Deus manibus suis ad imaginem et similitudinem suam condidit,* etc. *Animam autem ratione et intelligentia præditam per insufflationem suam ei tribueret id quod divinam imaginem appellamus; his enim verbis (ad imaginem) vis intelligendi, arbitriique libertas significatur; his autem, ad similitudinem virtutis quoad ejus fieri potest expressa similitudo,* etc. ergo liberum arbitrium spectat ad imaginem.

Minor principalis probatur, quia perfectio simpliciter manet in patria, ut patet ex definitione ejus, quæ sit *melius esse quam non esse,* etc. Imago etiam non destruitur, sed perficitur, ut patet ex Augustino variis in locis ut lib. 11. de Civitate Dei, cap. 26. *Et nos quidem in nobis,* etc. *Imaginem Dei, hoc est, summæ illius Trinitatis agnoscimus ad reformationem perficiendum, ut sit etiam similitudine proxima,* etc. nempe in patria.

Perfectio simpliciter. August. Imago perficitur in patria.

21. Responsio. Impugnatur. Dices remanere quidem imaginem in patria, sed non erit ibi libertas respectu objecti primarii, sed secundarii. Contra, hoc libere videtur dictum, si Patres dicunt libertatem spectare ad imaginem, ac proinde eum statuunt in creatura rationali, qua rationalis, ut denotent voluntatem, qua rationalis est, integrare imaginem, sic autem liber est in nobis; si ergo perficienda est, et non destruenda, sequitur libertatem ejus manere in patria etiam respectu objecti primarii, sicut in via. Unde Augustinus 12. *de Trinit.* cum diviserit mentem in partem superiorem et inferiorem, seu portiones diversas, tanquam in diversas functiones, quibus respicit, qua superior est, sempiterna, qua inferior, temporalia *c.* 4. dicit : *In mente secundum imaginem Dei esse portionem superiorem, et facta,* inquit, *jam ista distributione in eo solo, quod ad contemplationem pertinet æternorum, non solum Trinitas, sed etiam imago Dei; hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi Trinitas possit, non tamen imago Dei possit inveniri*; et cap. 7. idem repetit subdens : *Et quoniam quantumcumque se extenderit in id, quod æternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem Dei,* etc. Liber autem 13. ubi eamdem doctrinam superioris libri ex Scripturis disserit *cap.* 4. agens de beatitudine et variis circa ipsam sententiis *cap.* 5. rejecto errore Philosophorum, qui dicebant beatitudinem consistere in eo, quod est vivere quemque ut vult, concludit, *omnes beatos habere quod volunt, quamvis non omnes, qui habent quod volunt, continuo sint beati,* inde definiens miseriam oppositam beatitudini : *Continuo autem,* inquit, *miseri, qui non habent quod volunt, vel id habent quod non recte volunt,* subjungit definitionem ejus qui est beatus : *Beatus igitur non est nisi qui et habet omnia quæ vult, et nihil male vult, etc. cum ergo ex his duobus beata vita constet, atque omnibus nota, omnibus cara,* etc. Quærit quid causæ sit cur horum duorum, quando utrumque non possunt, magis eligunt homines, ut omnia quæ volunt, habeant quam ut omnia bene velint, etiamsi non habeant, *cap.* 6. docet esse pravitatem hominum ; qui autem eligit bonum, quamvis in hac vita illud non habeat, docet habere alteram partem beatitudinis, nempe quod nihil vult male, et *cap.* 7. docet ideo necessariam esse in vita mortali fidem, et concludit : *Cum autem ex hac vita ab eo, qui in miseriis fidelis et bonus est, ventum fuerit ad beatam, tunc erit vere, quod nunc esse*

Portio superior et inferior mentis. August. Beatitudo in quo consistit.

nullo modo potest, ut sic homo vivat quomodo vult, non enim volet male vivere in illa felicitate, aut volet aliquid quod deerit, aut deerit quod voluerit; quidquid amabitur, aderit, nec desiderabitur quod non aderit. Omne quod ibi erit, bonum erit, et summus Deus summum bonum erit, atque ad fruendum amantibus præsto erit, et quod est omnino beatissimum, ita semper fore certum erit; ergo sicut imago Dei et Trinitatis in nobis maxime cernitur secundum portionem superiorem, ex Augustino, ut respicit sempiterna, tunc maxime perfecta erit, cum respiciat ipsum Deum, et plene reformabitur. Manet ergo libertas voluntatis in ordine ad objectum beatificum, sicut ipsa imago in mente, et similitudo ; quod etiam ex illa definitione beatitudinis et miseriæ ab ipso assignata et probata clarius constat, et idipsum declarat in verbis adductis : *Tunc erit vere, quod nunc esse nullo modo potest, ut sic homo vivat, quomodo vult; non enim volet male vivere in illa felicitate*, etc. et sequentibus verbis. In his ergo supponit libertate sua voluntatem usuram in ea felicitate, *amando quod aderit, non desirando quod non aderit*, etc. et *cap.* 8. Hanc definitionem beati confirmat, ut omnia habeat, quæ vult, et nihil mali velit, colligens inde immortalitatem beati et felicitatis ex amore beatitudinis et immortalitatis : *Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat, quem porro morientem vita ipsa deserit beata vita cum illo manere quomodo potest? Cum autem deserit, aut nolentem ipsa deserit, aut volentem, aut neutrum*, etc. *Non igitur potest et vita beata esse, et volentem deserere, quia beatus nolens nemo fit*, etc. *Si autem volentem deserit, etiam sic quomodo beata erat, quam perire voluit, qui habebat? Restat ut dicant neutrum esse in anima beati, id est, eum deseri a beata vita, cum per mortem deserit tota vita, nec nolle, nec velle, ad utrumque enim parato et æquo animo consistere; sed nec ista beata est vita, quæ talis est, ut cum beatam facit ejus amore indigna sit*, etc. Et infra : *Deinde, quomodo erit vera tam illa perspecta* (alias perfecta) *tam examinata, tam eliquata, tam certa sententia, beatos esse omnes homines, si ipsi qui jam beati sunt, beati esse nec nolunt, nec volunt, aut si volunt ut veritas clamat, ut natura compellit, cui summe bonus, et immutabiliter creator indidit hoc; si volunt, inquam, beati esse, qui sunt, beati utique non esse nolunt*, etc. Hîc autem loquitur de voluntate libera, ut est ad extrema contrarietatis et contradictionis, ut patet ex discursu, in quo sententiam Philosophorum impugnat, quam in præcedentibus submittit; clarum ergo est per ipsum beatum habere voluntatem elicitam et liberam suæ beatitudinis et immortalitatis, et nolitionem oppositi. Unde *initio capitis* 8. cum beatum dicat *eum qui habet quod vult, et nihil mali vult*, ut ostendat voluntatem seu amorem beatitudinis non esse malum, sed rectum, subjungit : *Nemo autem male vult immortalitatem, si ejus natura capax et Deo donante naturæ, cujus si capax non est, nec beatitudinis capax est*, etc. colligens inde esse rectam voluntatem et bonam, consequenter liberam, Sed eadem necessitate beatus vult suam beatitudinem, qua elicit suam beatitudinem; ergo cum libere velit eam ex Augustino, et recte, sequitur etiam libere elicere. Subsumptum patet, quia ipsa beatitudo est ut *quo*, objectum ejus beatificum ut *quod;* neque ad objectum inclinatur, nisi mediante actu in quo consistit beatitudo. Accedit quod Augustinus loquatur de beatitudine integre considerata, ut comprehendit amorem et amatum, visionem et objectum visum, quæ

August.

Beatus libere vult beatitudinem.

separari non permittit quæstio, quam movet, quærens qui sit beatus.

22. Confirm. Confirmatur primo *ex eodem cap.* 13. præmittens in præcedentibus quomodo homo redemptus est justitia, et Diabolus victus, non autem potentia, quia ordo servandus erat, ut primum antecederet justitia in mortalibus, qua vincerent ipsi Diabolum ad imitationem Christi, mox subsequeretur potentia, seu judiciaria potestas in immortalibus in beatitudine. *Teneant ergo*, inquit, *mortales justitiam, potentia immortalibus dabitur*. Applicatque ad hoc illud Psalm. 93. *Quoadusque justitia convertatur in judicium, et qui habent eam omnes recto sunt corde ; ergo tempore quo differtur potentia populi Dei, non repellet Dominus plebem suam, et hæreditatem suam non derelinquet*, etc. *Quoadusque justitia, quam nunc habet infirmitas piorum, convertatur in judicium, hoc est, judicandi accipiat potestatem, quod justis in fine servatur cum præcedentem justitiam ordine suo fuerit potentia subsecuta ; potentia quippe adjuncta justitia, vel justitia accedens potentiæ judiciariam potestatem habet*, etc. Subjungit autem quid sit illa justitia : *Pertinet autem justitiam ad bonam voluntatem; unde dictum est ab Angelis nato Christo : Gloria in exclesis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis*, etc. ergo si potentia accedit justitiæ, quæ est bona voluntas, in beatis manet bona voluntas. Bona autem voluntas, quæ est bona voluntas in beatis ubique, per Augustinum est illa, quam facit charitas Dei diffusa in cordibus nostris; unde de natura et gratia cap. 42. *Charitas est verissima, perfectissima, plenissima justitia*, etc. quam in locis supra citatis de creatione hominis et Angelorum appellat bonam voluntatem, in qua sunt creati, in qua etiam *supra cap.* 10. statuit justitiam nostram et merita. Prosequitur autem probationem consequentiæ nostræ : *Cum enim beatum faciant*, inquit, *sicut superius disputavimus, duæ res, bene velle, et posse quod velis, non debet esse illa perversitas* (supple in beatis) *quæ in eadem disputatione notata est, ut ex duabus rebus, quæ faciunt beatum, posse quod velit, homo eligat, et velle quod oportet, negligat, cum prius debeat habere bonum voluntatem, magnam vero postea potestatem* ; ergo bona voluntas integrat beatitudinem per Augustinum. Addit : *Bona ergo voluntas purganda est a vitiis, a quibus si vincitur homo, vincitur ut male velit, et bona jam voluntas ejus quomodo erit?* etc. Purgatur ergo a vitiis in beato bona voluntas, ut semper bene velit, seu nihil mali velit, quæ est altera pars beatitudinis ejus; ergo ipsa manet, non maneret, nisi libera esset ; ergo, etc. Unde *infra lib.* 14. *cap.* 9. dicit cum Cicerone in vita beata evacuari alias virtutes cardinales, quibus in eo statu non erit necesse, quantum ad ea quæ connotant periculum, justitiam autem manere. *Cui*, inquit, *regenti* (supple Deo) *esse subditum, si justitiæ est, immortalis est omnino justitia; nec in illa beatitudine desinet, sed talis ac tanta erit, ut perfectior et major esse non possit*, etc. quod de aliis etiam seclusa imperfectione tenet dici posse. De qua ergo subjectione creaturæ ad Deum intelligi potest Augustinus, nisi de illa quæ est fundamentum justitiæ, nempe voluntatis liberæ, qua rectum tenetur, et justitia manet perfectior, et major in ratione virtutis, neque evacuatur. Sed hæc subjectio primario attenditur penes charitatem, ut est ad objectum primarium, et cætera ordinat ad ipsum, sive in via, sive in patria, quod est propositum, nempe sic manere in patria imaginem et similitudinem Dei, quæ ex Damasceno et Bernardo, et aliis multis attendi-

August. Potestas judiciaria in beatis.

Justitia est bona voluntas.

Justitia manet in beatitudine.

Perficitur. Illa est charitas actualis.

tur penes virtutem, ut patet ex verbis eorum, et integratur per liberam voluntatem, quæ perficitur in patria, non destruitur.

23. Confirm. 2. Confirmatur secundo ex eodem Augustino lib. 13. Confessionum cap. 15. *Laudent*, inquit, *nomen tuum, laudent te supercœlestes populi Angelorum tuorum, qui non opus habent suspicere firmamentum hoc, et legendo cognoscere verbum tuum; vident enim faciem tuam semper, et ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit æterna voluntas tua, legunt, eligunt et diligunt; semper legunt, et nunquam præterit quod legunt, eligendo enim, et diligendo legunt ipsam incommunicabilitatem consilii tui, non clauditur codex eorum, quia tu ipse illis hoc es, et es in æternum*, etc. Hæc verba clarissima sunt : *Vident*, inquit, *faciem tuam semper, et ibi legunt, eligunt et diligunt*, etc. ergo electio est in ipsis respectu objecti primarii ; sed quomodo legunt? Respondet, *eligendo et diligendo legunt, nunquam præterit quod legunt, nec codex eorum plicatur aut clauditur, quia tu ipse illis hoc es, et es in æternum;* manet itaque in ipsis electio Dei, et eligendo dilectio; ergo libertas.

Electio est in beatis circa Deum.

Alcuin. Item Alcuinus in proœmio in lib. 3. de Trinit. *Duas creaturas rationales condidit creator; unam cœlestem, alteram terrestrem, et utramque liberi arbitrii potestate nobilitavit, ut voluntarie in dilectione Dei, et divinæ potentiæ laude perpetualiter atque beate permaneret*, etc. Et similia habet Rupertus de victoria Verbi *lib.* 2. *cap.* 6. Sed sufficit quod præmissum est.

24. 5. Probatio. Quinto probatur conclusio, supposita sententia D. Augustini supra, qua impeccabilitatem beatorum statuit ex abundantia divinæ charitatis, quam Spiritus sanctus tribuit voluntatibus ipsorum. Hoc supposito sic argumentor : De potentia absoluta potest separari visio clara Dei ab amore ejus seu fruitione, ut omnes concedunt contra Henricum, et Ægidium *supra* citatos. Potest etiam a donis supernaturalibus, quia in hoc non patet repugnantia ex terminis, sicut enim in via potest manere intellectus elevatus per fidem in peccatore sine elevatione voluntatis per gratiam habitualem aut actualem, efficacem saltem, non videtur repugnare, supposita illa sententia communi, posse etiam creari Angelum cum sola visione clara Dei sine fruitione, aut consequentibus visionem ex parte voluntatis, in eo casu voluntas non necessitaretur ad finem ultimum, neque ad bonum; ergo neque visio, neque objectum infert voluntati necessitatem operandi de facto; neque etiam voluntati circa objectum sic propositum inest illa necessitas, alias non posset avertere se ab objecto sic proposito. Minor probatur, quia illa voluntas esset peccabilis in eo casu, quia haberet infirmitatem quæ est ex affectione commodi, esset in appetitu inclinatio in delectabile, si esset voluntas humana, quæ inclinatio non subderetur voluntati aliter, quam de facto subditur in viatore; ergo voluntas in eo casu posset sequi appetitum, vel saltem non elicere actum præcepti. Probatur consequentia, quia in eo statu esset magis infirma, et minus rectificata ad bonum, quam fuerit voluntas Angeli viatoris aut hominis in statu innocentiæ; sed hæc fuit peccabilis, ergo. Major patet, quia in illa non fuit aliqua difficultas operandi ab intrinseco aut extrinseco, fuit scientia perfecta boni, et fides in intellectu sine ulla deceptione aut errore. In casu autem posito licet præcedat perfectior cognitio voluntatem, non rectificat proxime, neque supplet dona, sicut nec tollit repugnantiam appetitus, neque infirmitatem ipsius voluntatis, quæ oritur ex inclinatione ad commodum, et sympathia ad appetitum;

Posse esse visionem sine fruitione de potentia absoluta.

Tunc non necessitaretur voluntas.

Posset in eo casu avertere se a fine voluntas.

ergo voluntatem relinquit in majori indifferentia ad malum, quam fuerit cum dono justitiæ originalis, et aliis in statu innocentiæ. Sed si voluntas necessitaretur ad finem ultimum clare visum, sive ex natura sua, sive ex natura visionis et objecti, necessitaretur in eo casu, ita ut supposita visione fieret impeccabilis, quia non posset movere se contra inclinationem naturalem, qua duceretur in objectum visum, et proinde fieret impeccabilis, ita ut non solum non posset velle finem ultimum, aut cætera quantum ad ipsum sunt, sed neque avertere se a fine ultimo contra inclinationem objecti visi, atque ipsius visionis. Hoc videtur absurdum, et contra illa principia, ex quibus desumitur necessitas gratiæ efficacis, quæ perinde concludunt de illa voluntate defectibilitatem in opere sine gratia, sicut in voluntate viatoris, quæ præter scientiam faciendorum determinatam et certam, exigit gratiam, ut resistat fomiti, et avertatur a malo, convertatur ad bonum rationis. Item, est contra id quod supposuimus ex Augustino, nempe impeccabilitatem beatorum oriri ex abundantia charitatis divinæ, quæ est donum vol untatis, non vero intellectus.

Magis esset indifferens voluntas in eo casu quam in statu innocentiæ.

25. Confirm. Voluntas esset in dicto casu subjecta pœnæ, timori, et fomiti.

Confirmatur ratione, quia in voluntate tali, potest esse dolor, et timor, et pœna, et ab intrinseco et extrinseco passio, circa quæ voluntas non rectificatur, nisi tantum ostensive per visionem; ergo potest deficere sibi relicta, et habere actum connaturalem objecto. Patet consequentia, quia visio in tali casu non infert suspensionem divini concursus circa alia objecta, neque ex parte voluntatis, neque ex parte objectorum, quin alliciant. Quod probatur, quia si visio haberet præcise sumpta illam assistentiam Dei, ut necessario inferat ipsam, magis includeret assistentiam respectu prosecutionis objecti visi quam fugæ respectu aliorum, quia fruitio illius objecti majorem habet connexionem cum visione quam fuga aliorum, et eatenus visio inclinat ad fugam aliorum, in quibus consistit deordinatio, quatenus inclinat ad prosecutionem objecti visi, cujus prosecutio repugnat actui inordinato circa quæcumque ; sic enim de facto gratia efficax rectificat voluntatem, quatenus determinate inclinat ad bonum primo consequenter ad fugam mali. Visio autem non infert majorem, neque magis certam assistentiam Dei quam gratiæ, quæ includit voluntatem Dei efficacem, sed visio non habet illam assistentiam respectu fruitionis, ut supponit casus; ergo neque respectu ordinandæ voluntatis circa objecta secundaria quæ remote respicit, et mediante fruitione, quin etiam neque objecti primarii ; eatenus enim ordinat ad objectum primarium, quatenus rectificat voluntatem ad fruitionem, hoc nequit nisi quoad specificationem, non autem quoad exercitium, quia non influit in fruitionem aliter, quam alliciendo, mediante objecto, et per modum suasionis vel repræsentationis motiva, quæ alliciunt. Suasio autem ex Hieronymo *supra* non necessitat voluntatem, quia neque est causa ejus physica, sed solum moralis, quæ supponit libertatem in consilia, alias frustra fieret, suasio si aliter contingere non potest. Deinde, suasio est inefficax respectu ejus, in cujus potestate non sit actus; in potestate autem voluntatis non est actus sine donis supernaturalibus, quæ desunt ex hypothesi.

Visio juxta casum positum magis inclinat ad fruitionem, quam ad fugam mali.

Non rectificat voluntatem.

26. Admittitur casus.

Accedit ad hoc, quod multi contrariam sententiam tenentes admittunt casum, nempe vel dari posse visionem claram Dei sub ratione alicujus attributi, vel, ut ipsi loquuntur, tam tenuem, ut si ostendat se Deus damnato sub ratione vindicantis juste peccata; quo casu non solum

salva manebit libertas contradictionis, sed etiam contrarietatis, quia licet visio proponat Deum sub ratione omnis boni absolute, tamen respectu damnati ab extrinseco qua infligit pœnam, potest concipi sub ratione incommodi, ac proinde odio haberi. Alii etiam, qui docent impeccabilitatem beatorum fundari proxime in dilectione, remote tantum in visione, admittunt casum, dicentes voluntatem esse liberam quoad contrarietatem, ut circa objecta secundaria agat, quia non infertur voluntati necessitas, quod perinde dici potest quoad primarium, qua licet Deus absolute in se proponitur sub ratione omnis boni, respectu tamen voluntatis non elevatæ extrinsece potest habere rationem mali, quia illa propositio erit mere speculativa, et non practica; ac proinde non determinat ad prosecutionem proxime, cum hæc non sit in potestate voluntatis, sicut neque in potestate cæci est videre, aut claudi ambulare, quamvis concipiant interius actum, prout dicit ordinem ad suas causas positas in *esse*, quæ in potestate voluntatis eorum non sunt. Potest ergo in ipsis non obstante tali propositione esse voluntas efficax respectu actus oppositi prosecutioni, ut in claudo sessio, in cæco somnus, vel ejusmodi, ut est occlusio oculorum; ergo etiam in voluntate non elevata videntis Deum, potest stare fuga ipsius Dei per prosecutionem objecti incompatibilis cum amore Dei, et etiam nolitio ipsius Dei, qua hîc et nunc videtur ut inferens aliquod incommodum et impedimentum respectu actus, quem affectat, vel effectare potest taliter volens. Neque refert dicere quod voluntas ab intrinseco necessitatur circa Deum clare visum, quia videtur sub ratione omnis boni, quia, ut dixi, licet in se absolute videatur omne bonum esse, quantum ad affectum justitiæ, seu inclinationem

Quomodo possit odium Dei vindicantis inesse damnato.

Supposita visione stare aversionem a fine in voluntate non elevata.

rationis, hic affectus non est in potestate voluntatis, nempe eum sic diligere, ac proinde in eo statu non est bonum, id est conveniens respectu illius voluntatis, non potentis eum diligere; et ex altera parte potest videri ut malum respective ad ipsum, id est, inconveniens, quatenus illa voluntas hæret in effectu commodi circa alia objecta, et sollicitatur vel ad prosecutionem ipsorum, vel ad fugam alicujus miseriæ, quam Deus infligit in eo casu, aut infligere potest, ut doloris, infirmitatis, pœnæ, applicando homini exterius causas, a quibus patiatur. Unde necessario consequenter id admittere debent quotquot docent ex una parte voluntatem non posse habere exercitium suæ libertatis sine actu; et ex altera parte rectificari in operatione per dona propria, quæ simul cum ipsa concurrunt ad actum ejus. Unde contra ipsos moveri potest difficultas sic: Visio non rectificat voluntatem nisi quæ necessitat ad actum circa objecta secundaria; non necessitat autem ad ullum actum sive circa primarium, sive circa secundarium; ergo, etc. Major probata est superius, sicut et minor, et patet quoad secundam partem, quia voluntas nequit habere exercitium suæ virtutis nisi agendo; supponitur enim voluntas habere paratum Dei concursum circa objecta secundaria, et virtutem operandi, et objectum applicatum. Quidquid enim sit, an visioni Dei repugnet error in intellectu, non repugnat tamen actus repræsentans objecta secundaria motiva voluntatis secundum rationem propriam cujusque, vel alicujus, et qua commodum est, et qua delectabile; in eo itaque casu visio eatenus necessitaret voluntatem, qua vel suspenderet eam ab omni actu circa delectabile prohibitum, vel certe necessitaret ad actum conformem rectæ rationi. Neutrum est verum, quia saltem circa ob-

Bonum ut sit conveniens, debet esse in potestate voluntatis, ut ipsi sit bonum.

Ratio ad hominem.

Visio non necessitat voluntate ne agat circa commodum.

Probatio.

jecta secundaria, in quibus non repræsentatur omnis rationi boni, manet voluntas indifferens, et datur propositio determinata objecti sufficiens ad utrumlibet; ergo cum visione stat indifferentia objectiva, aliter autem non necessitat visio nisi objective; ergo nullo modo necessitat, neque consequenter statuit impedimentum operandi ex libertate circa objectum sic propositum voluntati, quæ non est rectificata, et quæ patitur motiva impellentia et determinantia ad prosecutionem et fugam, ut sunt passiones, quas non impedit visio. Si dicas intellectum mediante visione habere imperium in voluntatem, illud satis improbatur suo loco de ratione libertatis ex Bernardo, et aliis; quam difficultatem huic non admiscemus.

Cum visione stat indifferentia objectiva delebilis.

27. Responsio. Dilectio naturalis.

Dices ergo aliter ex principiis satis communibus, quod sicut fides in peccatore quamvis non sufficiat ad actum supernaturalem dilectionis divinæ, sufficere ad actum naturalem ejusdem dilectionis; sic in proposito voluntas supposita visione necessitetur ad actum naturalem dilectionis divinæ etiam super omnia, qua posita, repugnat actus quicumque aversionis a Deo. Hæc solutio videtur mihi satis consequens ad principia opinionis contrariæ. Contra, hypothesis etiam formari potest in eo casu, quod neque amor naturalis sequeretur visionem, Deo non concurrente, quia hîc quærimus de efficacia visionis aut objecti visi supra voluntatem, et an voluntas necessitetur per visionem. Sed quia responderi potest suspensionem actus referri in Deum non concurrentem, quamvis voluntas necessario ageret, si offerretur concursus, sicut etiam suspensio actionis causarum naturalium non infert libertatem in ipsis, sed dependentiam in agendo, a causa prima, sic etiam non probari ex illa suspensione voluntatem non necessitari, si adsint quæ sunt necessaria, atque eodem etiam modo diceretur voluntatem necessitari circa finem ultimum amandum supernaturaliter, si adessent principia operandi, ut gratia actualis et habitualis.

Formatur casus aliter, et impugnatur solutio.

Cessatio ex suspensione concursus non infert libertatem.

Contra, si voluntas necessitaretur ad finem ultimum clare visum sive naturaliter, sive supernaturaliter diligendum, necessitaretur voluntas ad fugiendum quodcumque contrarium, sed non necessitaretur ex dictis ad fugiendum contrarium, quia potest esse deordinatio actualis in voluntate in eo casu ex dictis; ergo neque necessitatur ad finem antecedenter ad actum ipsum dilectionis, ergo in omni priori est libera. Minor jam probata manet ex dictis. Major probatur, quia eadem necessitate, qua respicit bonum quoad prosecutionem, respicit etiam malum oppositum quoad fugam; ergo eadem necessitate, qua fertur in Deum clare visum, fertur etiam ad fugiendum in omnem aversionem Dei, aut id quod avertit a Deo; prosecutio enim est mensura fugæ, et modus fugæ sequitur modum prosecutionis, quia sequuntur naturam ejusdem motivi, quod ad utrumque inclinat ex eadem bonitate, et inclinationem eamdem potentiæ. Hoc patet clarius in appetitu sensitivo, qui agit per modum naturæ, non secus ac voluntas circa finem ultimum clare visum, quantum ad modum operandi per modum naturæ; appetitus autem sicut necessario fertur in bonum delectabile, ita necessario fugit oppositum; ergo recte colligitur modus operandi voluntatis circa finem ultimum ex modo operandi ejus circa ea, quæ avertunt a fine ultimo, quia eadem est inclinatio ex parte voluntatis ad utrumque, idem motivum ex parte objecti. Sed voluntas, ut probatum est, in eo casu esset libera ad prosecutionem objecti contrarii, quia per solam visionem non fieret impeccabilis; ergo etiam libere respiceret obje-

Libertas ad aversionem ab objecto probat libertatem prosecutionis.

Exemplum ex modo operandi appetitus.

ctum primarium, quando circa ipsum operaretur. Patet consequentia ex dictis, et a posteriori, quia de facto in beato eatenus rectificatur voluntas ejus circa objecta secundaria, qualenus rectificatur circa primarium; ergo recte modus operandi circa primarium objectum colligitur ex modo operandi circa secundarium, qua reducitur in primarium ex motivo operationis, quod desumitur a primario; modus enim operandi circa finem recte colligitur ex modo operandi circa medium, (quidquid aliqui dixerint) saltem quoad substantiam. Quidquid sit, an major attendatur indifferentia circa medium, quam circa finem voluntatis in operando, quia in finem inclinatur propter se in medium vero solum propter finem; si tamen libere inclinatur in medium, sequitur etiam libere inclinari in finem, quia eadem necessitate finis movet ad medium quo movet ad seipsum; imo ratione intentionis magis determinate in medium, sive indeterminate ut quando plura offeruntur, vel certe determinate, quando unicum tantum est medium. Eadem etiam ratione colligitur modus operandi indifferens voluntatis efficacis circa objectum formale ex modo operandi ejus circa objectum materiale connexum, quia repugnat ipsam esse indifferentem circa materiale per se connexum formali, et determinatam efficaciter ad formale, sicut et hæc separari in re; sive ergo creaturæ, ut referuntur in finem ultimum clare visum, se habeant ut materiale objectum, sive ut medium respectu voluntatis, qua vult Deo omne bonum ex affectu amicitiæ, sive sibi ex affectu concupiscentiæ omne bonum in fine, recte colligitur modus operandi ejus circa Deum, ex modo operandi circa creaturas. Sed hic liber est secundum concessa, et in casu proposito, defectibilis; ergo etiam modus operandi circa finem liber erit, et etiam in casu dicto defectibilis, non obstante visione. Hoc autem repugnaret, si necessitaretur voluntas per modum naturæ ab intrinseco circa Deum clare visum, aut ab extrinseco ab ipsa visione, aut objecto clare viso; ergo non necessitatur quoad amorem naturalem aut supernaturalem ad finem ultimum.

Rectitudo voluntatis beatæ circa secundarium oritur ex primario objecto.

Libertas circa medium probat libertatem circa finem.

Determinatio ad formale infert determinationem ad materiale.

Amplius probatur quoad amorem naturalem in exercitio non necessitari voluntatem; nihil tollit indifferentiam voluntatis quoad exercitium, per quam habet moveri et operari circa quodcumque objectum sui motivum per se, nisi quod est ultimum quietativum ejus. Sed finis ultimus, ut est objectum dilectionis naturalis tantum, non est ultimum quietativum voluntatis; ergo neque necessitans eamdem. Major probatur, quia sive dicamus cum plerisque oppositæ Scholæ indifferentiam voluntatis radicari in intellectu, et objecto indifferenti (abstrahendo a cæteris, quæ alias impugnari solent de modo determinandi voluntatem per judicium practicum, seu imperium, quod non probatur omnibus discipulis D. Thomæ), illud solum est objectum determinatum respectu voluntatis, quod in se continet omnem rationem diligibilis, per quod habet quietare potentiam in ratione appetitivæ, quia continet in se, ut attingibile est a potentia, vel formaliter, vel eminenter, et sine imperfectione quinquid appetere potest. Sed Deus, ut attingibilis per amorem naturalem tantum, non continet in se omnem rationem diligibilis, quia non continet rationem diligibilis supernaturaliter, ut attingitur a potentia non elevata; ergo respectu aliorum objectorum manet adhuc indifferens potentia. Si autem dicamus voluntatem ab intrinseco esse indifferentem, eodem modo hæc indifferentia ejus nequit tolli nisi similiter in ordine ad

28. Non necessitari voluntatem ad amorem naturalem finis ultimi. Non est quietativus voluntatis finis per amorem solum ordinis naturalis.

Objectum quietativum voluntatis.

Deus si non quietat voluntatem non necessitat.

objectum, ad quod per modum naturæ inclinatur; hoc autem est ultimus finis inquantum quietativum potentiæ, quia alioquin nisi sit quietata, manet indifferens ad alios fines, et objecta accedente infirmitate et passione. Adde etiam pœnam, quod a fortiori urget in opinione eorum, qui dicunt consistere posse visionem aliquam, ut jam præmisimus, cum peccato actuali odii etiam Dei; ergo nec voluntas necessitatur ad dilectionem Dei naturalem, sive ut eam producat, sive ut in ea perseveret. Patet consequentia, quia Deus potest in ordine ad extrinseca considerari a tali volente secundum affectum commodi, ut inconveniens; manet ergo indifferentia objectiva requisita ad aversionem, ac proinde conversio per amorem naturalem non necessaria. Accedit quod ille actus per accidens supponit visionem claram Dei, quia in via potest haberi secundum plerosque supposita tantum cognitione naturali; ergo sicut in via non necessitatur voluntas ad ipsum, ita neque in patria; quod amplius probabitur in sequenti argumento.

Voluntas non satiata complete manet indifferens.

Amor naturalis non exigit visionem.

29. Sexta probatio ex beatitudine naturali.

Sexto probatur conclusio, quamvis Canus *lib.* 9. *de locis Theolog. cap.* 9. et expressius Vasquez 1. *part. d.* 226. *cap.* 3. *et disp.* 12. *cap.* 3. probare conantur non dari posse aliquam beatitudinem naturalem hominis aut de facto, aut constituti in statu puræ naturæ. Tamen communior fert sententia oppositum, distinguens beatitudinem in naturalem et supernaturalem; illam quæ convenit homini, aut Angelo viribus naturæ; hanc autem quæ convenit elevato per dona supernaturalia. Eam supponit Doctor *in* 1. *quæst. prologi* § *Contra istam volitionem,* et specialiter § *Ad argumenta pro opinione ad confirmationem, et quæst.* 3. *in* 4. *d.* 43. *quæst.* 2. *respons. ad* 2. *argumentum,* et alias sæpe supponit illud quod Philosophus 10. *Ethicorum* disserit de speculatione altissimarum causarum, tanquam beatitudine nota lumine naturali. D. Thomas 1. *p. quæst.* 23. *art.* 1. *quæst.* 62. *art.* 1. *quæst.* 75. *art.* 1. *ad* 3. et alias sæpe Cajetan. *ibid.* Medina 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 8. Bellarm. *in lib. de gratia primis hominis cap.* 7. Suarez *in met. disp.* 30. *sect.* 11. Quidquid sit de veritate hujus controversiæ, quam refero in suum locum, suppono partem affirmativam, quia homo habet appetitum ad beatitudinem in genere, ut docet sæpius Augustinus; ergo ad aliquam in individuo, et consequenter ad illam saltem, quæ ipsi possibilis est, et connaturalis viribus propriis. Deinde, si crearetur in statu puræ naturæ cum mediis saltem requisitis ad finem illius status, et rectitudinem servandam propter seipsam (ut definit Anselmus liberum arbitrium esse *quo rectitudo propter seipsum servatur*) haberet aliquem finem, nempe actum perfectissimum, et statui possibilem, in quo quietaretur voluntas ejus ordinate volens, quia non extenderetur ultra finem præfixum statui, et media, seu adjutoria ejus consequendi. Neque puto hoc esse contra Augustinum, qui videtur negare Deum constituere posse hominem in pura natura, quia loquitur de eo statu naturæ, in quo consideratur cum solo libero arbitrio defectibili, sine adjutoriis ad observandam legem. Demus ergo ipsa adjutoria homini ad servandum legem, et non repugnabit Augustinus; præscindamus autem electionem ejus ad finem supernaturalem saltem in patria, et maneat cum perfectione viæ, et Philosophi concesserunt talem beatitudinem, ut patet 1. *et* 10. *Ethic.* Et ipse Augustinus locis supra citatis admittit hominem in statu innocentiæ, et Angelos habuisse beatitudinem quamdam viæ, licet non plenitudinem et consummationem, quam habent

Communis sententia.

Eam tenet Doctor.

Supponitur beatitudo naturalis possibilis.

In statu puræ naturæ esset.

Explicatur Augustin.

Quomodo possibilis in statu viæ.

statu vulo- um post icium non ...atur.

in patria. Aliqui etiam Theologi eam concedunt pueris decedentibus ante Baptismum, ut Catharinus *in opusculo de hoc, et in caput* 5. *ad Romanos*, Savarola *in lib. de triumpho Crucis*, Pighius *in controversia*. Probabilem putat Medina 1. 2. *q*. 83. *art*. 4. *et in* 2. *opinione ad finem in commenti*, dicens placuisse multis Theologis, Lyranus *in cap*. 4. *Ecclesiastes* in illa, *qui nondum natus est*. Videtur etiam Medinæ supra esse D. Thomæ *in* 2. *d*. 33. *q*. 2. *art*. 2. *et de malo quæst*. 5. *art*. 3. Eam tenet Argentina *in* 2. *d*. 33. *quæst. unica art*. 3. *conclus*. 2. *ad* 1. Viguerius *in suis institutionibus c*. 14. Quam sententiam nec approbo, neque nunc improbo eam, quæ ratione solum adducta est, ut suppositio hujus argumenti magis fulciatur ex sententia Theologorum.

30. ...matur ...umentum.

Hoc ergo supponendo, sic argumentor ad conclusionem : Si voluntatis modus operandi colligitur ex inclinatione ejus activa aut passiva, videtur majus fundamentum esse, ut circa finem ultimum naturalem, et sibi debitum necessitaretur, quam circa finem supernaturalem, alias indebitum (quia ex opinione contraria sentientium, non est inclinatio naturalis aut activa aut passiva in voluntate ad finem supernaturalem, sed tantum obedientialis. Et quamvis non admittamus cum Augustino inclinationem passivam summam, et naturalem respectu beatitudinis, et finis supernaturalis in creatura spirituali, tamen activam non habet nisi mediante gratia), sed non necessitatur ad finem naturalem libere se habens ; ergo neque ad supernaturalem clare visum.

Magis ...essitari ...untatem finem ...turalem, quam ...ernaturalem.

Major probatur, quia major est connexio potentiæ ad illum finem, ad quem ex inclinatione naturæ in quocumque statu ordinatur tam activa quam passiva, quam ad alium, licet perfectiorem, ad quem se habet obedientialiter, ut volunt, vel certe ut elevatur, secundum omnes, quia ad primum determinatur ex duplici inclinatione prædicta, quam dicit ex sua specie, ad alium dicit non repugnantiam, et quæ subjicitur causæ primæ, vel si dicat inclinationem ad ipsum, qua actus vitalis est, hæc erit transcendentalis, aut generica, non specialis. Accedit quod non dicat ordinem ad eumdem finem nisi per media quæ ex natura et efficacia sua non inducunt finem, nisi accedat acceptatio Dei ; talia sunt merita, aut propria, aut capitis, ut contingit in infantibus baptizatis, qui non accipiunt gloriam et coronam justitiæ sicut adulti. Finis autem naturalis acquiritur per media ex naturæ rei efficacia ; ergo sive respiciat media, sive finem, voluntas creata magis determinatur ad finem naturalem quam supernaturalem.

...l finem ...turalem duplici ...linatione ...tiva et ...siva de...minatur.

Ad supernaturalem aliter inclinatur.

Confirmatur, quia eatenus colligitur esse beatitudo necessaria quatenus voluntas necessitatur secundum inclinationem suam ad beatitudinem in genere, et consequenter ad aliquod ejus individuum inclinatur necessario. Eatenus etiam dicitur necessitari ad finem ultimum supernaturalem, quatenus inclinatur ad bonum ut sic necessario, ac proinde ad bonum quod includit omne bonum ; ergo ubi major erit inclinatio ejus naturalis, ibi erit major necessitas operandi. Hanc autem inclinationem majorem, esse ad finem naturalem ex natura potentiæ et objecti patet ex dictis, quia sequitur naturam, a qua inseparabilis est talis inclinatio in quocumque statu. Unde in ordine ad perfectionem naturalem debitam potentiæ Theologi docent scientiam infusam datam esse Christo, et reliquas perfectiones, ex quibus perfectio naturalis consurgit, in qua hæc beatitudo consistit. Sic etiam Angelis species infusas concreatas, et primo homini, ne quid deesset, quod ad naturalem perfectionem spectat. Dein-

31. Fundamentum necessitatis in voluntate.

Finis scientiæ infusæ.

Omne peccatum contra finem supernaturalem est contra naturalem. Gratia supponit naturam. Responsio.

de, dicitur peccare contra finem naturalem, qui peccat contra finem supernaturalem ex conjunctione eorum de facto, quamvis in statu naturæ puræ posset esse peccatum contra finem naturalem, quod non esset contra supernaturalem. Item, quod gratia supponat naturam, non destruit, sed perficit. Dices ergo ex hoc argumento magis probari oppositum, quia magis subjicitur creatura Deo per potentiam obedientialem quam propriæ inclinationi; ergo potius ratione hujus subjectionis magis necessitatur.

Impugnatio. Potentia obedientis respicit Deum, qua efficiens est. Non arguit inclinatio necessitantem ad finem.

Contra, subjectio creaturæ ad Deum est respectu suæ omnipotentiæ, et qua causa prima efficiens est; sed hæc necessitas voluntatis præsumpta non ponitur in ordine ad Deum, qua efficiens est, sed in ordine ad ipsum qua est finis, et omne bonum clare visum et applicatum potentiæ in actu primo, et colligitur ex inclinatione potentiæ ad finem,seu bonum; ergo quod dicat voluntas subjectionem per potentiam obedientialem ad Deum efficientem, non arguit inclinationem in ea, qua est ad finem clare visum, quæ ipsam necessitet. Patet consequentia manifeste, quia hæc inclinatio potentiæ obedientialis vel est voluntatis ut subjecti, secundum quam subjicitur Deo efficienti in ea quamcumque formam, quæ non repugnet; vel est inclinatio ejus ut causæ particularis, et instrumenti (ut cum ipsis loquar) ut per eam Deus efficiat quidquid non repugnat; et ita ad hæc duo præcise terminatur virtus omnipotentiæ circa creaturam universim, ut dicit potentiam, hæc obedientialem, illa vero rationem causæ principalis potentis quidquid non repugnat, terminans ordinem causarum inferiorum essentialem seu obedientialem.

Alius ordo voluntatis ad finem, alius ad efficientem.

Voluntas autem non sic ordinatur ad finem, sed in alio genere, nempe cujus gratia, ut perfectibilis ad formam perficientem intrinsecam, seu terminum sui appetitus, quocumque modo dicatur terminari ad illum, in quo quiescit, et cujus gratia operatur secundum affectum, vel amicitiæ, vel concupiscentiæ, eidem inhærendo per amorem. Hæc ergo est inclinatio diversæ rationis, ex qua colligunt adversarii necessitatem in operando, sicut et sanctus Thomas necessitatem specificationis loco citato ad conclusionem. Sed minor est hæc inclinatio in voluntate ad finem supernaturalem ex doctrina ipsorum, quam ad naturalem; ergo minus infert necessitatem operandi circa illum quam circa hunc. Deinde, demus inclinationem voluntatis oriri ex potentia ejus obedientiali, qua reducitur in finem per causam primam; probatur intentum, quia etiam in via per eosdem voluntas mediante potentia obedientiali elevatur ad actus supernaturales circa finem; sed hoc non obstante liberrime agit, et secundum meritum, quamvis plene subdatur Deo obedientialiter,et ejus gratiæ efficaci,ut visum est supra; ergo inclinatio fundata in potentia obedientiali, sive dicatur ipsa obedientialis, aut quidpiam consequens, non destruit ejus libertatem, sed non aliter in patria elevatur intrinsece quam in via, quia eadem charitas habitualis manet commensurata meritis, quamvis magis adjuvetur extrinsece, quod nequaquam destruit in ipsa libertatem necessario, quia Deus ea uti potest in gloria tanquam instrumento libero, vel causa principali libera et inferiori; ergo non colligitur ex inclinatione ejus potentia obedientialis est, hæc necessitas, de qua agitur.

Volunta[s] in via dicens potentia[m] obedienti[alem], non nece[s]sitatur.

Eadem e[st] elevatio ejus in v[ia] et in patria.

32. *Responsi[o].*

Dices ergo aliter, quod ex inclinatione universali potentiæ ad beatitudinem in genere, et ad bonum, colligatur hæc necessitas operandi circa illud objectum, quod includit omne bonum sine ulla im-

perfectione, qualis est finis ultimus clare visus. Hæc responsio consentanea est principiis jam alias impugnatis, et fundamento opinionis oppositæ. Contra, replicare possumus quod in via etiam cognoscatur, et proponatur sic finis ultimus, ut omne bonum continens sive per fidem, sive per cognitionem naturalem sine ulla necessitate operandi.

Aliter argumentor, quia id alias deductum est in primo argumento : Inclinatio universalis ad bonum non inducit necessitatem exercitii, et plerique oppositæ sententiæ etiam admittunt, et infra probabitur, alias sequeretur quod magis salvaretur ratio boni secundum genus, speciem et individuum in aliquo, necessitare vel simpliciter vel certe magis voluntatem ad electionem, quod est falsum, quia minus eligitur, relicto meliori, ut experientia constat ; ergo neque voluntas ad bonum in individuo magis necessitatur ex inclinatione universali præcise, quam ad ipsum bonum in universali quoad exercitium. Supposita autem conceptione beatitudinis aut boni ut sic, non necessitatur voluntas ad exercitium, volendo ipsam ; ergo neque in individuo ex vi inclinationis universalis præcise. Sed non est inclinatio particularis in voluntate per ipsos ad beatitudinem supernaturalem, et consequenter neque ad finem supernaturalem ; ergo neque fundamentum adstruendi necessitatem operandi, sumptum ex inclinatione naturali potentiæ, neque ex inclinatione etiam supernaturali ratione gratiæ elevantis, aut habitus, quia neque in via talis inclinatio infert necessitatem.

Inclinatio universalis ad bonum non infert necessitatem.

Donum, aut finis in universali infert necessitatem exercitii.

Dices, saltem in sententia Doctoris datur inclinatio particularis in potentia, et summa ad finem supernaturalem; ergo saltem necessitas operandi. Respondeo, ipsi concedant hoc cum Doctore, et in parte consequentiam, sed ego negabo consequentiam cum eodem Doctore. Argumentum hoc est ad hominem, destruendo principia, ex quibus colligitur talis necessitas operandi in patria circa finem ultimum ex inclinatione potentiæ ad bonum sine imperfectione, et simpliciter includens omnem rationem boni

Responsio.

Impugnatio.

Dices ergo aliter, nempe ex inclinatione universali ad bonum, et particulari voluntatis, sive obedientialis, sive quocumque alio modo dicatur, colligi simul necessitatem operandi, quatenus conjungitur bono, quod est ultimum quietativum potentiæ, et ultra quod non invenitur aliquid aliud. Contra, etiam in via secundum statum, quam *supra* formavimus, puræ naturæ, cum mediis requisitis, v. g. Angelus secundum illum statum, quem putant aliqui Theologi habuisse ex dono creationis antequam infunderetur ei gratia, aut dona supernaturalia, cognoscebat Deum esse finem ultimum naturalem, et beatitudinem suam naturalem, in aliqua operatione consistere, ad quem ordinabatur potentia tanquam ad summum ipsi possibilem, et ultra quem non erat processus ulterior secundum inclinationem suæ voluntatis ad bonum, sive ordinate (quia ponimus præceptum naturale in ipso diligendo finem, qualem plerique statuunt primum præceptum Decalogi esse naturale), sive ultimum in *esse* pro eo statu, et secundum capacitatem potentiæ, et regulam operandi, quia alium non cognoscit possibilem; Angeli sic libere operabantur, vel certe operarentur, si in eo statu crearentur. Patet infra in probatione minoris principalis ; ergo inclinatio ad bonum in genere, et ad summum in particulari possibile attingi per potentiam, et quod tale apprehenditur, et secundum statum reipsa est, non infert necessitatem operandi. Dices diversam esse rationem,

33. Responsio.

Impugnatio.

Angelus in via libere dilexit finem naturalem.

Etiamsi creatus dicatur in pura natura.

Responsio.

quia finis ultimus supernaturalis est unus et simplex, et continens in se omne bonum, sive naturaliter, sive supernaturaliter attingibile per potentiam, ideo terminatur ad ipsam omnis capacitas ejus sive naturalis, sive obedientialis, atque inclinatio, ac proinde necessitatur. Contra, recurritur ad ea, quæ præmissa sunt, et specialiter argumentor : Si liceret formare casum per impossibile, ut essent duo, aut plura entia simpliciter infinita, voluntas ad quodlibet referretur tanquam ad finem, quamvis non in quolibet includeretur alterum, in quolibet tamen quietaretur, sed tanquam in bono supernaturali et simpliciter; formemus casum aliter : Deus potest ostendi sub diversis attributis de potentia absoluta, quorum quodlibet est infinitum, ac proinde includens omne bonum; sed in eo casu voluntas non quietaretur in uno attributo sic, quin etiam aliud ut bonum infinitum et simpliciter amaret, et sub formali sua ratione; ergo adhuc manet potentia obedientialis sine adæquato suo actu. Major non includit aliquid impossibile, et concedunt eam, qui asserunt non per omnem visionem Dei sub ratione attributali, v. g. necessitari voluntatem etiam quoad specificationem, et quidquid sit de illa quæstione, an Deus posset videri non visis personis aut attributis, saltem non repugnat videri Deum de potentia absoluta sub ratione aliqua attributali, tanquam objecti formalis, sive videatur deitas ipsa ut materiale, sive non, quia quodlibet attributum continetur sub objecto formali intellectus, quia est ens, et simpliciter infinitum; et sicut in via potest esse objectum formale alicujus intellectionis, quare etiam non in patria de potentia absoluta objectum visionis? Minor probatur, quia capacitas obedientialis tunc est in actu terminata quando habet actum adæquatum, in eo casu non haberet actum adæquatum circa bonum simpliciter, quia non haberet actum circa ipsam deitatem ut objectum formale, neque circa unum attributum terminaretur ejus capacitas, quia etiam alterum amaret amore, qui esset ad ipsum ut objectum formale; ergo esset indifferens ad utrumque bonum, et consequenter libere amaret quantum ad indifferentiam ex parte objecti, in qua plurimum sistunt adversarii; ergo etiam de facto non est capacitas ejus terminata, seu inclinatio obedientialis. Probatur consequentia, quia non habet amorem attributorum, qui possibilis est ut objecti primarii, et spectat ad perfectionem potentiæ, sed ipsius essentiæ ut objecti primarii; ergo non amat Deum omni modo quo amabilis est; a creatura dico, quia si instaret quis, quod ipse Deus non posset sic amare attributa, ut objectum formale primarium, sed essentiam, quæ est ratio movendi ad se et ad alia, non refert, quia Deus, seu divina voluntas est ad ipsam deitatem ex peculiari ratione, per quam necessario movetur ad se et attributa; creatura autem non ita limitatur ex imperfectione sua, sed respicit latitudinem boni tanquam motivum formale, et contingenter movetur a voluntate divina proxime ut causante amorem hujus aut illius, quod continet in se rationem sui objecti motivi, ut continent attributa divina; nam quare sapientia amor et intellectio creata possint amari per se et propter se, non autem in creata supernaturaliter? Manet ergo potentia obedientialis voluntatis creatæ in patria adhuc indifferens, et interminata quoad aliquem actum, quem potest habere, et appetere voluntas ex motivo formali objecti.

Impugnatio.

Casus impossibilis

Posse esse diversas visiones sub diversa ratione attributali.

Tunc amor esset indifferens.

Probatio.

Differentia inter objectum, formale voluntatis divinæ, et creatæ.

In attributis continetur objectum formale amoris creati.

34. Confirm.

Confirmatur, actus terminans inclinationem obedientialem sequitur mensuram appetitus, hic autem appetibilis, sed vo-

Non attingi in patria objectum beatificum secundum omnem modum possibilem.

luntas in patria, quamvis attingat perfecte Deum, finem sapernaturalem clare visum, non attingit secundum omnem modum quo attingibilis a creatura secundum inclinationem obedientialem et perfectionem operationis; ergo non est in actu adæquato, et consequenter manet indifferens, quantum ad aliquid, quod inesse potest, et appeti. Antecedens probatur, quia hic appetitus, seu minus beatus, non attingit finem tam perfecte quam magis beatus, quia uterque secundum mensuram meritorum, ut fides est, quia *in domo Patris mei mansiones multæ sunt; et stella differt a stella secundum claritatem.* Neque ipse Christus attingit finem tam perfecte, quin perfectius attingere posset in infinitum de potentia absoluta, secundum sententiam communem in Schola D. Thomæ, quæ negat in qualitatibus dari terminum intrinsecum suæ perfectionis et intensionis, ultra quem intendi non possit; ideo quamvis Christus habeat summam gloriam secundum statum ordinariæ providentiæ, non tamen summam de potentia absoluta, qui amplius crescere posset in fruitione et visione, juxta hæc principia, licet contrarium suo loco ostendimus. Videt ergo beatus possibile esse Deum attingi perfectius a sua voluntate, et de facto a beato superiori in gloria sic attingi ex inæqualitate meritorum; ergo videt inclinationem secundum potentiam obedientialem, aut quocumque modo dicatur ad finem ultimum non esse completam simpliciter, quamvis secundum statum sit completa per respectum ad merita et mensuram suæ electionis; ergo simpliciter potest appetere sic attingere Deum. Quod autem non appetat, referendum est in impeccabilitatem, qua fit, ut ordinate velit, non autem in necessitatem operandi, quæ fundatur in inclinatione potentiæ ad finem ultimum, qua indifferens est ad modum attingendi perfectiorem; unde in via potest appetere illa perfectiorem attingendi Deum, sicut et conari applicare media, cumulando meritum, et hic appetitus ejus erit ordinatus, appetendo gratiam et merita, per quæ sic attingeret.

Aliter secundum perfectionem attingitur a beatis.

Gloria Christi juxta sententiam aliorum non est summa possibilis absolute.

Probatio minoris principalis. In statu puræ naturæ esset libertas ad finem.

His suppositis, ad probationem majoris, probatur etiam minor principalis, quia in statu puræ naturæ remanerent omnia, quæ ad libertatem requiruntur in quacumque opinione. Neque Philosophi, qui disseruerunt de illa felicitate, aliud unquam somniarunt, quam quod consisteret in speculatione et in operatione secundum rectam rationem; ergo non necessario, sed libere voluntas fertur in finem naturalem ultimum. Antecedens patet, quia maneret inclinatio ad bonum commodi, nec magis in eo statu rectificaretur voluntas ad amandum finem naturalem, quam jam per fidem et gratiam Christi rectificatur in viatore sine præjudicio libertatis neque media ibi essent magis efficacia quam nunc sunt, neque objectum magis quietans aut alliciens voluntatem, neque attingeretur perfectius quam attingebatur a primo homine in statu innocentiæ et Angelo in via; imo hi multo perfectius attingebant finem naturalem, quantum ad intellectum et voluntatem, libere tamen.

Perfectior status viæ in homine elevato quam puræ naturæ.

35. Responsio.

Dices, in Angelo et in homine fuisse scientiam finis supernaturalis, ad quem fuerunt elevati, ac proinde non potuisse eos ordinate sistere in fine naturali tanquam ultimo. Contra, hæc elevatio non sustulit modum connaturalem operandi circa finem naturalem, cum fuerit extrinseca; ergo magis probat voluntatem libere se habere ad illum quam necessario, si supposita elevatione ad ipsum libere se habet. Dices, per elevationem et revelationem ejus per fidem

Impugnatio.

Responsio.

cognovisse finem naturalem ut bonum indifferens, quia cognoverunt se ordinatos ad finem supernaturalem, quæ cognitio jam non proponebat finem illum sub ratione determinata, sed indifferenti; homo autem aut Angelus in pura natura apprehenderet finem naturalem ut bonum determinatum et ultimum, ad quod ordinaretur ex inclinatione naturæ. Hæc responsio satis conformis est principiis oppositæ sententiæ, quibus statuitur libertas in intellectu aut indifferentia objecti. Contra, perfectius cognoverunt connexionem naturæ et inclinationis naturalis ad finem ultimum naturalem, quam cognoverunt Philosophi, aut cognosceret homo in pura natura viribus propriis, quia habuerunt scientiam infusam et perfectiorem, quam ille homo haberet ex phantasmatibus, et per discursum; ergo perfectius proponebatur ipsius talis finis secundum rationem bonitatis suæ, quam in pura existenti saltem homini, quidquid sit de Angelo; ergo sicut visio clara Dei, quia magis determinata et perfecta applicatio objecti necessitat voluntatem, per ipsos, quæ non necessitatur in via per fidem, ita etiam perfectior scientia finis naturalis magis argueret necessitatem voluntatis, et maxime illa scientia, quæ fuit perfectissima ejus in supremo Angelo, quæ haberi posset in proprio genere.

Impugnatio.

Scientia finis naturalis perfectior in homine elevato.

36. Deinde, quidquid dicatur, non apprehenderetur finis ultimus naturalis ut continens omne bonum secundum affectum commodi in eo statu; ergo non ut simpliciter determinatum, nisi tantum secundum justitiæ et rectæ rationis affectum, ac proinde ab hoc statu non excluderent Philosophi operari secundum commoda, quæ supponunt libertatem; neque tolleretur omne impedimentum operandi per ipsum, quia neque concupiscentia appetitus, neque confusio cogitationum et phantasmatum, neque passiones consequentes naturam sibi relictam et passibilem subjectam causis tam intrinsecis quam etiam extrinsecis; neque necessitaret intellectum semper ad considerationem sui, interveniente distractione, per fortius movens, aut voluntaria, aut per somnum, neque actus circa ipsum haberet ab intrinseco aut extrinseco perpetuam stabilitatem, neque tolleret sollicitudinem de morte, et sui desitione, aut aliis motivis; neque efficacius ipse moveret voluntatem, quam finis supernaturalis in via movebat Angelum et hominem in priori statu innocentiæ. Ex quibus sequitur non esse bonum determinatum ea determinatione quam etiam adversarii exigunt ad determinandum voluntatem, si sine errore apprehenderetur etiam ut ultimus finis negative, ultra quem non esset alius secundum statum aut inclinationem naturæ, sicut non necessitaret ad continuandam beatitudinem, et eumdem actum semper, quamvis esset in potentia inclinatio naturalis ad ipsum.

Finis in statu puræ naturæ non posset necessitare voluntatem.

Non esset efficacior, quam finis supernaturalis in statu innocentiæ.

Sequitur ergo consequentia principalis et intenta, ex inclinatione voluntatis non probari ipsam necessitari ad finem supernaturalem.

Septimo probari potest conclusio: Nequit dari aliqua creatura, quæ natura sua habeat quod impeccabilis, id est, habeat voluntatem indefectibilem ex se, in quocumque statu ponatur. Ex se dico, hoc est, seclusa protectione Dei, et gratia superaddita, ita ut in hæc debeat refundi rectitudo ejus, et non in naturam propriam; ergo voluntas in patria non agit ad finem ultimum per modum naturæ, vel non necessitatur ab intrinseco ad finem ultimum, etiam clare visum ex se. Consequentia patet, quia alias haberet ab intrinseco indefectibilem connexionem et necessariam omnino ad finem clare vi- 37.

7. Probatio conclusionis.

Non dari posse substantiam supernaturalem, et indefectibilem in voluntate.

Si voluntas creata necessitaretur ab

ntrinseco ad finem clare visum, esset indefectibilis.

sum amandum, quod proprium est voluntatis divinæ indefectibilem esse ex natura sua; quidquid enim convenit voluntati creatæ per inclinationem propriam potentiæ ad finem ultimum, convenit ipsi ex se, et natura sua, posita applicatione objecti debito modo. Antecedens probatur, quia hac potissimum ratione negatur possibilis esse substantia supernaturalis, cui essent dona supernaturalia connaturalia, et quæ sit creata, ne ex natura concedatur ei indefectibilitas et impeccabilitas, quod proprium est Dei. Vide Doctorem *in* 2. *d*. 23. D. Thom. 3. *contra Gentes cap*. 52. *et* 1. *part. quæst*. 12. *art*. 4. *et* 5. ubi Cajet. et alii. Et si instes de voluntate Christi, quæ est impeccabilis per unionem hypostaticam, ut multi volunt, non facit ad propositum, quia agimus de beato non unito hypostatice. Neque Doctores asserentes impeccabilitatem ex unione, refundunt ipsam in voluntatem, quasi primo ipsi competeret, sed in ipsam unionem, cui repugnat peccatum physice, ut aliqui volunt; quinimo aliqui hunc effectum non tribuunt unioni, nisi ut trahit secum assistentiam et protectionem tanquam debitam et inseparabilem ex natura sua. Probatur antecedens ex Patribus: Athanasius orat. contra Idola : *Creatarum rerum natura, quia ex nihilo constat, fluxa, imbecillis et morti obnoxia est, si ex se in æstimationem veniet, Deus contra universitatis istius bonus, et plusquam bonus est natura*, etc. Et in compendio de spiritu sancto ex immutabilitate Christi probat ipsum esse Deum, *quia in creatis nihil est immutabile natura*, etc. quod subinde probat exemplo Angelorum et primi hominis; *et in lib. de passione et cruce* subjicit rationem : *Rerum creatarum natura id proprium sibi habet, ut mutationi subjecta sit, et diversis viribus agitetur, id inde nimirum illis venit, quod cum non essent per se, immutationem acceperunt ex gratia et humanitate sui Conditoris*. Damascenus lib. 2. de fide cap. 3. *Angelus porro est essentia intelligens perpetuo motus, atque arbitrii libertate prædita*, etc. et infra ; *est igitur Angelus natura sua rationis et intelligentiæ particeps, intelligens, arbitriique libertate præditus, voluntatis ac sententiæ ratione mutabilis, hoc est, liberam in utramque partem voluntatem habens, quidquid enim creatum est, mutationi quoque subsit necesse est; id enim unum extra mutationis aleam est, quod nihil a quo sit creatum*, etc. Loquitur autem de mutatione ratione voluntatis et libertatis, eamdem rationem ejus cum Athanasio inferens. Sic Greg. *lib*. 5. *moralium cap*. 2. eamdem rationem adducit super illud : *In Angelis suis invenit pravitatem. Natura Angelica etiamsi contemplationi auctoris inhærendo in statu suo immutabiliter permaneat, eo ipso tamen quod creatura est, in semetipsa vicissitudinem immutabilitatis habet*, etc. Atque ut cæteros omittam, Sanctus Augustinus *in libris contra Manichæos*, causam peccati seu defectibilitatis refert in voluntatem creatam, eo quod ex nihilo sit, quam rationem repetit 14. de civitate cap. 13. et lib. 12. cap. 1. *Dicimus itaque immutabile bonum non esse nisi unum verum Deum beatum, ea vero quæ fecit, bona quidem quod ab illo verum tamen mutabilia, quod non de illo* (supple Deo, *Deus de Deo, lumen de lumine*, ut canit Ecclesia), *sed de nihilo facta sunt*, etc. Loquitur autem de mutabilitate, quæ est propositi et voluntatis; et quia ordinantur ad bonum et beatitudinem, ut ex antecedentibus et consequentibus quis facile legerit, quæ clara sunt, ergo persistentia et immutabilitas in bono non est ex voluntate creata, tanquam ab intrinseco in illo statu, quia in quocumque non desinit esse ex nihilo

Repugnantia substantiæ supernaturalis.

Responsio.

Impugnatur.

Athan.

Damasc.

Gregor.

August.

Voluntas creata defectibilis quia ex nihilo est.

Persistentia in bono non est ex voluntate creata.

secundum se. Quæ ratio communis est Patrum, qua probant eam mutabilem et defectibilem esse, et sui arbitrii ad bonum sequendum.

38. *Confirm.*

Confirmatur ex alia assertione Patrum, qua referunt immutabilitatem ejus in beatitudine, non in ipsam voluntatem, sed in gratiam. Ambrosius in lib. meditationum orat. 7. *Creatura tua, cui aliud est vivere, aliud beate vivere, omne quod vivit, et quod beate vivit, non debet nisi gratiæ tuæ*, etc. Postea docens Angelicam naturam ex eo quod creatura sit, esse variabilem et mutabilem, sed ex gratia et dono Dei habere invariabilitatem et immutabilitatem. Augustinus lib. 3. cap. 12. *Cuicumque naturæ rationali præstatur ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed gratiæ, et per hoc solus Deus habet immortalitatem, qui non cujusquam gratia, sed natura sua, nec potuit, nec poterit aliqua mutatione peccare.*

Ambros. Stabilitas in bono ex gratia Dei non ex voluntate creata est. August.

Damascen. Damascenus supra citatus : *Ac sunt quidem illi ita comparati* (supple Angeli) *ut ad malum ægre moveri, non tamen omnino non moveri possint; nunc vero ea jam conditione, ut ne vix quidem moveri, atque inflecti queant, quod tamen non eorum naturæ, sed gratiæ, eique qua Deo unice bono adhærent constantiæ, tribuendum est*, etc. Nazianzenus etiam oratione in sanctam Pentecosten hoc idem adstruit tribuens Spiritui sancto illam immutabilitatem eorum, non propriæ naturæ, quæ alioquin tribuenda esset voluntati, si necessitaretur ab intrinseco ad finem clare visum. Si ergo in gratiam Dei referenda est hæc immutabilitas, non in Deum, qua finis est, sed in ipsum, qua efficiens debet refundi, et potius recurri deberet ad prædeterminationem physicam aut formalem, aut moralem ipsius voluntatis, qua subest Deo efficienti, quam ad inclinationem ejus in finem, aut certe ad ipsum finem, qua finis est, et sic haberet magis fundamentum in Patribus hæc opinio, quæ aliarum ratione impugnata esset.

Nazianz.

Hæc gratia est a Deo qua efficiens est.

39. Sed advertenda sunt illa verba Damasceni, in quibus causam hujus immutabilitatis Angelorum expressit, *nunc vero ea jam conditione* (supple comparati sunt), *ut ne vix quidem moveri, atque inflecti, queant*, etc. Sed quare ? Respondet, *quod tamen non eorum naturæ, sed gratiæ, eique, qua Deo unice bono adhærent constantiæ, tribuendum*, etc. ergo gratiæ Dei et constantiæ voluntatis Angelicæ, qua adhæret Deo unice bono tribuit Damascenus immutabilitatem et impeccabilitatem beatorum Angelorum. Eodem modo Augustinus cap. citato ex lib. 12. de Civitate. *Angelorum*, inquit, *bonorum et malorum inter se contrarios appetitus, non naturis, principiisque diversis (cum Deus omnium substantiarum bona auctor et conditor utrosque creaverit) sed voluntatibus et cupiditatibus extitisse, dubitare fas non est, dum alii constanter in communi omnibus bono, quod ipse illis Deus est, atque in ejus æternitate, veritate, charitate persistunt*, etc. subjungens malos Angelos sibiipsi, non Deo perversa cupiditate adhærere. *Constanter*, inquit, *persistunt*, etc. nempe in Deo, ejus æternitate et veritate. Unde infra subjungit ideo beatos esse, quia *adhærent Deo sine quo miseri essent.* Constantia autem denotat affectum liberum voluntatis, et perseverantem in bono. Unde D. Thomas 2. 2. *quæst.* 137. *art.* 3. statuit eam esse speciem fortitudinis; et Stoici, ut est apud Ciceronem *lib.* 4. *Tusculanarum quæstionum*, posuerunt tres constantias in sapiente contra tres animi perturbationes, voluntatem supple rectam contra cupiditatem, gaudium contra lætitiam, quæ est inanis et effusa animi exultatio, quæ dicitur elatio; gaudium vero motus cum

August.

Quid designet constantia Est specie fortitudinis. Stoici tres ejus species statuunt. Voluntas recta.

Gaudium.

Cautio. ratione placidus et temperatus in bonum præsens; pro metu vero cautionem, ut ex ratione non animo fracto et dejecto declinentur mala, quorum dogma amplectitur S. Augustinus *lib.* 14. *de Civit. cap.* 8. August. in hoc reprehendens quod tristitiam in sapientem cadere negaverint, ideo contra eam non opposuerunt constantiam affectus quartam; ergo per *adhærere Deo* significat Augustinus et Damascenus motum voluntatis in ipsum; per *constanter adhærere* significant libertatem voluntatis in adhæsione. Unde supra Augustinus dicit, *bonos et malos Angelos non natura, aut principiis, sed voluntatibus et cupiditatibus differre;* et infra in fine capitis : *Ab illa igitur, quæ adhæret Deo non natura differt ista, sed visio;* et infra : *Ita cum vitium creaturæ Angelicæ dicitur quod non adhæreat Deo, hinc apertissime declaratur ejus naturæ, aut Deo adhæreat non convenire*, etc. Et subjungit per antithesim : *Quam porro magna sit laus adhærere Deo, ut ei vivat, inde sapiat, illo gaudeat, tantoque bono sine morte, sine errore, sine molestia perfruatur, quis cogitare digne sit posse, aut eloqui ?* Si ergo vituperium est in malis Angelis, quod non adhæreant Deo, sed sibi ut *supra* Augustinus asserit, magna autem laus in sanctis Angelis, quod adhæreant Deo constanter, sequitur in eis admitti libertatem voluntatis in hac adhæsione (quod et ipsum verbum indicat, quando refertur ad voluntatem creatam proprietate Scripturarum, juxta illud , *mihi adhærere Deo bonum est*, etc.) et constantia ejus; laus enim et vituperium supponunt libertatem, et ex iis probatur e Patribus, Theologis et Philosophis, quod probatione non indiget. Videantur Patres, Justinus orat. ad Gentiles : *Illa quippe*, inquit, *orta cujusque rei natura est, ut virtutis et vitii sit capax, neque quidquam eorum, quæ creata sunt, laude dignum esset, nisi vim et potestatem alteroversum se convertendi obtineret*, etc. Loquitur de virtute liberi arbitrii. Tatianus orat. contra Græcos : *Justi contra laudes de præclaris actionibus, merito auferant, qui libere et ingenue Dei voluntatem non sunt aspernati; hæc de hominibus, et Angelis dixerim*, etc. Gregorius Nyssenus orat. Catechetica cap. 31. *Rationis autem particeps et intelligens natura, si liberum deposuerit arbitrium simul etiam intelligit gratiam intelligentiæ. Ad quid enim sua utetur mente et cogitatione, si potestas ejus eligendi quod suo arbitratu constituit, sita sit in alio? si manet autem inefficax, et nullius usus liberum animi arbitrium, et electio, necessario etiam abolita est virtus impedimenta immobilitate liberi arbitrii, si non sit virtus, honore privata est vita, et facto procedit ratio, ablata est laus eorum, qui recte se gerunt*, etc. Hi sufficiant. Laus enim, ut in confesso est, virtutem sequitur, cujus honestas si per necessitatem evacuatur in beatitudine respectu charitatis divinæ , hæc desinit esse virtus, neque beatus adhærendo laudem meretur meretur, contra Augustinum; neque voluntas creata habet subjectionem ad regulam extrinsecam, quæ est rectitudo ipsi conveniens ex genere suo. Supposita enim beatitudine necessitatur ad reliqua etiam ad extra, ut operetur secundum inclinationem beatitudinis, ita ut repugnet eam stante beatitudine aliter agere. Unde multi ex hac ratione negant libertatem in Christo respectu operum præcepti, quia per unionem factus est impeccabilis, sed non minus beatus per charitatem seu beatitudinem redditur impeccabilis ad objectum tam primarium quam secundarium, si necessitatur ad finem, quia eadem necessitate, qua fertur in finem, fertur etiam in media per se connexa,

Marginal notes: Beati quod adhæreant Deo laudem merentur. — Laus, vituperium supponunt opus liberum. — Justin. — Tatian. — Inconveniens quod ex opposito sequitur. — Beatum non subesse legi, si necessitatur ad finem. Libertas Christi.

qualia sunt objecta secundaria, ut multis placet.

40. Confirm. Confirmari potest argumento D. Thomæ *supra* 1. *part. q.* 63. *art.* 1. *et* 3. *contra Gentes*, ut merito a quibusdam censeatur tenere conclusionem, quam probamus. Probat autem nullam voluntatem creabilem esse, quæ sit indefectibilis, cujus ratio trahitur eadem forma, applicando eam ad propositum; modus conjunctionis voluntatis cum regula in operando sequitur modum conjunctionis earum in essendo. Sed sola divina voluntas habet connexionem cum regula in essendo necessariam, quia idem sunt; nec habet aliam regulam superiorem, quam suum intellectum cui identificatur; omnis autem voluntas creata habet pro regula principali Deum, a quo realiter distinguitur; ergo non habet necessariam connexionem cum sua regula in essendo, aut operando. Sed hæc ratio currit de voluntate creata in quocumque statu, etiam beatitudinis, comparata ad actum beatificum; ergo defectibilis est ex se, et consequenter libera respectu illius actus; non ergo necessitatur ab intrinseco. Hanc autem rationem D. Thomæ, licet solvat Doctor *d.* 23. *q. unica* § *Dico quod rationes istæ non concludunt*, etc. § tamen *dico igitur ad quæstionem*, etc. licet inhæreat negativæ opinioni propter auctoritatem Patrum magis ex evidentia rationis convincentis, admittit et confirmat rationem præmissam D. Thomæ tanquam veram.

Applicatur ratio D. Thomæ ad propositum.

41. Octava ratio ex libertate Christi. Octavo probari potest conclusio, quia si necessitaretur voluntas ad finem ultimum clare visum, difficulter salvaretur meritum in operibus Christi Domini perfectissimum ex circumstantia finis, et perfectione charitatis, quæ maxime in Christo commendatur ex Scriptura variis locis. Sed quia hoc argumentum proprio loco examinatur, in quo non conveniunt omnes Doctores, sufficit insinuasse, quia facilem habet deductionem.

42. Ultima ratio. Ultimo probatur ex eo quod ultimus finis clare visus moveat ut finis, et metaphorice; ergo antecedenter ad actum nihil influit in voluntatem, per quod necessitaretur, si voluntas alias est libera in operando. Major patet, tum ex ratione generali causalitatis finis, tum ex speciali, quia finis ultimus non agit ad extra nisi mediante voluntatem, quæ est principium efficiendi, non finalisandi; ergo qua finis est, tantum allicit, seu movet objective, non autem producendo aliquid in voluntate antecedenter ad actum. Quod autem voluntas sit libera ex se ad quemcumque finem, patet ex dictis, et confirmari potest ex Anselmo *de libero arbitrio*, asserente defectibilitatem, seu peccabilitatem esse differentiam essentialem liberi arbitrii creati; ergo competit ipsi in ordine ad quodcumque objectum suum, quantum est ex se, a fortiori autem in ordine ad finem ultimum, qui quanto perfectior est in se, tanto magis excedit vires voluntatis consideratas etiam per se; ergo propter eminentiam objecti magis defectibilis est circa ipsum potentia, quam circa alios fines, quia non ita excedunt virtutem potentiæ; et sicut libertas ejus in virtute activa consistit, sic etiam defectibilitas. Unde ex hoc capite probant Patres defectum liberi arbitrii ad bonum eligendum nisi adjuvetur a gratia, quia deficit potestas ad bonum eligendum ex peccato, quamvis potens maneat ad malum; quanto ergo magis deficit potestas voluntatis in ordine ad finem, tanto magis est defectibilis, quanto magis defectibilis, tanto magis inclinatur ad oppositum actum, et consequenter tanto minus determinatur ex se necessario ad ipsum finem, aut actum circa ipsum. Consequentia patet ex doctrina Patrum contra Pelagianos, qui ex

Finis metaphorice movet.

Finis ultimus agit mediante voluntate.

Anselm. Differentia liberi arbitrii creati est defectibilitas.

Non sufficit ad bonum.

Quod minor est facultas voluntatis ad finem, eo magis indifferens est ex se probatio.

defectu potentiæ, ut dixi, sine gratia excitante et adjuvante, colligunt voluntatem nostram determinate ferri in malum, quantum ad electionem in usu, licet libere, succumbendo tentationi aut concupiscentiæ, et affectui commodi; ergo similiter quanto minus voluntas habet potestatem boni determinati ex se propter eminentiam ejus, et infirmitatem voluntatis ex alia parte, tanto minus arguitur in ea inclinatio necessaria virtutis activæ, in qua consistit ejus libertas, aut necessitas in agendo, in ordine ad tale objectum, quod non derogat objecto, cum propter eminentiam et perfectionem, ei conveniat excedere vires potentiæ, quas alioquin si non excederet, non esset tam perfectum, ex alia parte, quamvis detrahat perfectioni potentiæ, non detrahit quidpiam, nisi quod necessarium est, ut constituatur in suo proprio genere voluntatis creatæ, et quæ ex nihilo est in essendo, sicut et operando, ut Patres dicunt, ac proinde defectibilis, ac proinde non debetur ei necessaria connexio ad finem ultimum ex natura potentiæ, quæ tantum competit illi voluntati, quæ indefectibilis est, nempe divinæ.

Responsio rejicitur.

Si autem dicas finem ultimum includere omnem rationem boni, ac proinde necessitare voluntatem creatam, non refert. Probat primum voluntatem creatam indefectibilem esse, et habere necessariam connexionem cum sua regula, aliquid erit; sed ex hoc ipso probatur contrarium, quia ex eo quod voluntas sit defectibilis ab intrinseco, non habet connexionem necessariam ad bonum justum, seu rationis in exercitio, ad bonum inquam in genere aut specie. Sed non est major connexio voluntatis creatæ ad finem ultimum, qua includit omne bonum, quam ad bonum in genere et specie; ergo si non necessitatur ad omne bonum sic sumptum, neque ad finem necessitatur in exercitio.

Diversa inclinatio voluntatis.

Major patet, quia dicit inclinationem etiam ad bonum commodum in genere et specie, v. g. ad bonum delectabile sensus, secundum quam inclinationem potest agere circa ipsum, deficiendo a bono contrario, quod est secundum rationem rectam. Sed quamvis hoc etiam bonum includatur in Deo fine ultimo, non includitur in eo sub formali ratione motivi voluntatis, sed tantum eminenter; movet autem finis ultimus voluntatem secundum rationem expressam formalem suæ bonitatis, non autem secundum aliquid quod eminenter tantum includit, quia illud nullum habet esse formale proprium in Deo, sed est ipse Deus; neque consequenter aliquid ratione cujus moveret aut terminaret voluntatem beati, qua sic præcise includitur, sicut neque videtur aut cognoscitur ab intellectu beati, quia nihil est in se. Deus autem ut sic includit alia bona a se, est omne bonum in se, et in ordine ad voluntatem, non loquendo in sensu distributivo de aliis bonis ab ipso, sed unitive; ergo inclinatio activa voluntatis respectu boni commodi creati, et in sua ratione formali tanquam motivi per se, et terminativi voluntatis in suo *esse*, ut dixi, formali, quod respicit voluntas, ut dicit inclinationem dictam præcise, non habet omne bonum in fine ultimo secundum quod est ordinatum ad ipsam voluntatem, ut bonum ejus, id est, conveniens ipsi, quæ convenientia fundatur, et sequitur ad *esse* formale objecti, quod non habet in Deo, quamvis in altiori actu dicatur habere actum inferioris non solum æquivalenter quantum ad quietationem, sed in eminentiori et perfectiori, non tamen omni modo quo convenit voluntati ex inclinatione sua; neque sic necessitatur voluntas ad bonum superioris ordinis, quamvis contineat

Bonum creatum includitur in Deo eminenter, non formaliter.

Voluntas inclinatur ad bona formalia creata.

eminenter bonum inferius, quin circa ipsum inferius sit libera; ergo neque Deum esse omne bonum, quod respicit voluntas modo dicto, scilicet eminenter, probat necessariam connexionem voluntatis ad ipsum, sicut non probat desinere in voluntate inclinationem ad alia bona, cujus actum explicitum et formalem non habet in Deo, qui est omne bonum conveniens voluntati tantum eminenter, non formaliter, et prout illa bona respiciuntur a voluntate, sicut neque bonum justitiæ includens bonum commodi eminenter, quia est superioris ordinis, necessitat voluntatem, quin sequi possit inclinationem commodi, et redeundo ad eamdem rationem, hoc ideo est, quia voluntas ab intrinseco defectibilis non aliter ordinatur ad objectum illud in exercitio suæ virtutis respiciendo, quam prout habet innatam virtutem, quæ ex se defectibilis est; ergo neque objectum respicit potentiam aliter, quam potentia est nata circa ipsum operari, ac proinde nequit ipsi convenire, qua objectum est præcise, necessitare potentiam ad seipsum ab intrinseco, ita eam rectificando ut non possit circa alia operari, et defectibiliter exercere suam virtutem. Hæc recte explicant vim argumenti Doctoris *in* 2. *dist.* 23. quo probat ex affectu commodi innato voluntati creatæ, non posse eam fieri impeccabilem ex natura, quod æque ad propositum applicatur.

Hæc inclinatio formalis et particularis non terminatur in Deo, ut est omne bonum.

Ratio.

Ordo objecti ad potentiam limitatur per ordinem potentiæ ad objectum.

14. Probatur minor *supra* subsumpta, quod scilicet non majorem habeat connexionem voluntas ad Deum finem, ut includit omne bonum, quam ad omne bonum in genere et specie, distributive loquendo, quia major est connexio potentiæ ad suum objectum primum, et specificativum quam ad aliquod contentum sub ipso, quamvis perfectissimum, quia a suo primo specificatur, non ab aliquo contento et respectu sui primi objecti potest habere actum, respectu autem inferiorum, quatenus illud continent. Voluntas autem creata dicit inclinationem ad bonum in genere, et ad quodcumque ad bonum sive apparens, sive verum; ergo non est alius modus operandi ejus, qui fundetur in ordine ad bonum, aut connexione ad objectum, circa objecta inferiora, quam sit ejus circa primum specificativi suum; sed hæc connexio non inducit necessitatem exercitii circa primum objectum; ergo neque circa quodcumque particulare. Et confirmatur hæc causalis: *Ideo finis ultimus necessitat voluntatem, vel ideo voluntas necessitatur ad finem ultimum*, quia finis ultimus includit omne bonum; ideo, inquam, hæc est vera, quia voluntas ad bonum in genere necessitaretur ex inclinatione sua activa, alias si finis ultimus non includeret omne bonum, causalis non esset vera; ergo per prius habet voluntas necessariam connexionem ad bonum in genere et specie, quam ad finem ultimum, qua continet omne bonum, qualis est ipsius ut ad omne bonum; hæc autem contingens est, et indifferens libertate exercitii; ergo etiam connexio ejus ad finem ultimum erit sic indifferens. Deinde, ut dictum est in probatione majoris, aliter respicit voluntas creata bonum in genere et specie qua suum objectum est in *esse* formali, aliter vero ut respicit finem ultimum, qua includit omne bonum, vel respicit omne bonum in fine ultimo, quia respicit finem ultimum secundum rationem propriam ejus, et bonitatem infinitam deitatis, reliqua vero tantum implicite, et prout includitur, scilicet eminenter, et non sub ratione propria, ad quæ tamen in suo *esse* formali posita dicit inclinationem tanquam ad per se motiva; respicit ergo finem ultimum tanquam contentum sub suo objecto primo, non tan-

Confirm.

Voluntas indifferens est ad bonum in genere

quam primum motivum, qua sic tantum respicitur ab ipsa voluntate Dei sive ad intra, sive ad extra. Videtur ergo non solum distinguendas esse voluntates Dei et creaturæ, quantum ad motiva primaria, sed etiam quantum ad modum operandi, qui est defectibilitas, et indefectibilitas in ordine ad quodcumque motivum, et maxime circa illud quod est proprium divinæ voluntatis, cum quo non subsistit, quod voluntas ex se habet necessariam illam connexionem cum fine ultimo etiam clare viso, quam habet divina voluntas, sed maneat semper principium operandi defectibile quantum est ex se, et consequenter liberum. Neque sufficit dicere quod voluntas est defectibilis ex eo, quod non habet in potestate actum nisi elevetur, neque etiam objectum, nisi detur etiam visio elevando intellectum; sed ulterius debet salvari in ipsa, suppositis quibuscumque principiis operandi, sua differentia, qua influit, ut non habet necessitatem ab intrinseco suo circa objectum indefectibiliter operandi, sed quod recte operetur de facto, et habeat rectitudinem in operatione, esse ex gratia Dei, non ex necessaria connexione, quæ sit innata voluntati; et sic habeatur doctrina Patrum cum majori proprietate, quæ per antithesim loquitur, distinguendo illud quod est voluntatis ex se, tribuendo ipsi defectibilitatem, quæ tollit necessariam annexionem ejus ad quodcumque bonum (quanto magis ad infinitum bonum, quod est perfectissimum simpliciter), et ex altera parte refundunt rectitudinem ejus in gratiam, et dona Dei, ut in exercicio utatur sua potestate ad bonum consentiendo libere; salvatur etiam rectitudo, quæ ex genere convenit voluntati creatæ, nempe moralis tantum, et non essentialis, qualis est rectitudo, quam habet voluntas divina.

Aliter voluntas creata ab intrinseco defectibilis.

Salvatur doctrina Patrum cum majori proprietate.

Confirmatur tertio, quia voluntas creata respectu finis ultimi clare visi et supernaturalis, non habet nisi potentiam inchoatam; ergo inclinatio ejus activa non fundat necessariam connexionem cum fine supernaturali. Antecedens est fidei, consequentia probatur, quia quanto magis principium est in actu completo, tanto magis habet connexionem cum effectu; et eodem modo de potentia in ordine ad objectum, quia sicut potentia inchoata est tuntum potentia remota, et secundum *quid*, ita magis recidit ab effectu, quam potentia proxima, quæ dicitur potentia simpliciter in comparatione ad remotam; ergo connexio, seu ordo ejus ad effectum et objectum, quæ fundatur in tali potentia, est minus necessaria, quam ordo potentiæ proximæ. Sed voluntas respectu ejus, ad quod est in potentia completa, non dicit necessariam connexionem in agendo; ergo neque etiam ad ultimum finem et fruitionem dicit connexionem necessariam, ad quæ ordinatur ut potentia tantum remota; arguendo ergo ex potentia activa voluntatis in ordine ad connexionem necessariam sui ad objectum, videtur magis concludi indifferentia voluntatis, quam ejus necessitas in operando. Nec valet instantia, quæ fieret in causis partialibus, quæ agunt per modum naturæ, quia sive remote, sive complete considerantur, sic semper agunt; agimus autem hîc de voluntate creata, quæ est principium operandi libere, etiam in supernaturalibus, inquirendo ex virtute ejus activa modum, quæ se habet in exercitio ad actum secundum, et objectum. Unde sicut virtus completa operandi magis constituit principium in actu, quam incompleta, sic magis videtur inclinare determinate ad actum secundum et objectum quam virtus incompleta; toto autem hoc discursu agimus de inclinatione voluntatis, qua

45. Confirm. 3.

Voluntas habet potentiam inchoatam tantum ad finem supernaturalem.

Minor est connexio potentiæ remotæ ad actum, et objectum, quam proximæ.

Rejicitur instantia.

integrat liberum arbitrium secundum potentiam activam, atque adeo de inclinatione ipsa activa, non passiva. Ex qua etiam formare posset argumentum in sententia contraria, nam hæc est inclinatio mera obedientialis, ut docent communiter assertores prioris sententiæ. Sed virtus activa potentiæ, qua est principium vitale, magis sequitur inclinationem naturalem passivam quam obedientialem quam ex se non respicit, sed tantum ut assumitur a causa principali; ergo sicut voluntas non necessario sequitur inclinationem naturalem in agendo, sic etiam a fortiori minus necessitatur, ut sequatur obedientialem. Hoc argumentum fusius deduci posset, sed dicta sufficiant; superest ut respondeamus fundamentis oppositæ sententiæ.

Virtus activa magis sequitur naturalem inclinationem passivam, quam obedientialem.

46. Objicies primo secundum Augustinum et alios Patres: Beati sunt impeccabiles; sed hoc esset falsum si voluntas beati libere in exercitio vellet finem ultimum; ergo non libere, sed necessario vult. Respondetur negando minorem, quia alia est impeccabilitas Dei, alia creaturæ; illa est ex natura, hæc gratiæ; per illam Deus habet ut non possit deficere, quia ejus voluntas infinite et essentialiter recta est; per hanc autem beatus habet ut nunquam deficiat, quamvis ex se defectibilis sit, sed per gratiam recipit ut nunquam deficiat, et constanter (ut dicit Augustinus et Damascenus supra) adhæreat Deo. Sic etiam Diabolus non potest velle bonum, aut non peccare semper, non quod necessitetur ad peccandum; sed quia nunquam utitur libertate naturali ad bonum, quamvis ex Dionysio naturalia in ipso perseverant integra. Sic etiam confirmatus in gratia dicitur non posse peccare, non quia non habet liberum arbitrium, de cujus ratione est ex Anselmo potestas peccandi, sed quia nunquam Dei gratia præventus, eo utetur ad peccatum, quod est gratiæ Dei, non inclinationis propriæ aut necessitatis ad bonum; talis est impeccabilitas, aut indefectibilitas Beatorum.

Objectio. Ex impeccabilitate beatorum. Responsio. Impeccabilitas Dei naturalis, creaturæ vero ex gratia.

Objicies secundo : Si voluntas posset cessare ab amore circa finem clare visum, vel hoc posset cessante visione, aut ea persistente; sed neutrum dici potest, ergo nequit cessare, et consequenter non est libera. Patet minor, quia cessare a visione non est in potestate voluntatis, cum semper stent ejus causæ, lumen gloriæ, et præsentia objecti; nec cessare a fruitione, quia nemo potest velle se non esse felicem. Deinde, nemo potest discedere a bono, nisi ob aliquam rationem mali; hîc non est ratio ulla mali, sed omne bonum sine tædio ullo; ergo, etc. Respondeo quod voluntas possit suspendere actum suum in exercitio, quantum est de se, et secundum potentiam physicam, ut comparatur antecedens ad actum, non tamen quantum ad potentiam moralem, quam sic intelligo, ut scilicet utatur sua libertate ad contradictorium actus, unde torqueri potest argumentum dando instantiam de voluntate confirmati ad gratiam in gratia, vel de eadem, ut promovetur per gratiam efficacem, quæ licet habeat potentiam non consentiendi executioni, tamen infallibiter consentiet, et nunquam utetur illa potentia, quatenus excitatur determinate ad actum, et disponitur, cujus objectum etiam in opinione opposita, quæ reducit radicem libertatis ad intellectum, proponitur determinate sub ratione boni per judicium practicum, aut imperium intellectus; salvant tamen ipsi libertatem, quæ eodem modo in proposito salvatur. Ad continuationem autem beatitudinis accedit manutenentia Dei extrinseca ad conservationem jam positæ, quamvis respectu ejus voluntas beati ut prior ipso consideretur, libere inclinetur in actum,

47. 2. Objectio. Responsio. Potestas et usus differunt. Instantia De confirmatis, et operantibus per gratiam efficacem. Matunentia Dei.

sive autem dicatur hæc manutenentia actus respicere liberum influxum voluntatis creatæ, ita ut desinente illo desineret, quasi ex suppositione consequentis, sive dicatur absoluta respectu ipsius actus positi in *esse*, et non dependens ab influxu voluntatis, ita ut si per impossibile suspenderet voluntas influxum, maneat tamen conservatio posita ex parte causæ primæ, non refert quantum ad salvandam libertatem et influxum voluntatis liberum, quia licet actus secundo modo continuatus participet necessitatem essendi a causa prima, non destruit quin, ut refertur ad voluntatem conservantem, sit quantum est ex parte influxus ejus indifferens, et non necessarius; et quamvis voluntas ut subjectum necessitaretur ad actum ut forma est conservata a Deo, non tamen necessitatur ad eumdem ut principium effectivum est. Hæc doctrina supponit principia nostra, nempe operationem vitalem consistere in receptione formæ, non autem in ejus productione, sicut salvatur eadem in operationibus divinis, quod non est hujus loci disserere. Et loquimur etiam de voluntate in sensu diviso, et quantum est ex parte influxus, ut est ab ipsa, non in sensu composito, quia ut actus habet necessitatem a Deo, et inest potentiæ, simpliciter non est in potestate ejus contradictorium actus, sed in sensu diviso, et secundum *quid*, quantum scilicet est ex parte voluntatis libere influentis. Ad probationem minoris, concedo non esse in potestate voluntatis visionem, quæ simpliciter antecedit, neque avertere potest intellectum, qui fortius movetur a lumine et objecto, quam a voluntate retrahente, etiamsi contraniteretur voluntas, cui subest intellectus politice, non serviliter, quamvis forte aliqui negarent etiam quod assumitur; et si negaretur, non derogat perpetuitati visionis aut fruitionis, quia dicerent voluntatem ita dispositam esse in patria, ut nunquam contranitatur, sed potius velit ipsam visionem ex inclinatione ad rectam rationem, qua quærit bonum proprium, et bonum tam intellectus quam suppositi. Ad secundum membrum, negatur antecedens, quantum ad potestatem physicam, ut jam dictum est; ad cujus probationem concedo quantum ad specificationem, non quantum ad necessitatem exercitii. Auctores autem, qui putant cum aliqua visione Dei posse consistere peccatum in actu, id est, actuale, responderent, quod neque quoad specificationem quæcumque visio Dei necessitet voluntatem etiam circa Deum visum, quin odio haberi possit ratione connotati extrinseci, qua videretur ut justus judex vindicans malum, inferendo pœnam; et ad probationem dicerent hominem non posse velle se non esse felicem aliqua felicitate, quæ esset secundum affectum commodi; posse tamen velle non esse se felicem hac in particulari, quæ incompatibilis est cum eo quod affectat; sic peccator, licet habeat felicitatem apparentem, quam sequitur cupiditas, tamen non vult sequendo cupiditatem, felicitatem veram, saltem interpretative, quia obsequitur cupiditati, quam novit non posse consistere cum incontinentia, quam sibi præstituit ut finem. Ad secundam probationem, negatur assumptum, cujus contradictorium spectat ad quæstionem de radice libertatis. Dices, saltem videtur spectare ad perfectionem ultimi finis, ut necessitet voluntatem creatam. Respondetur negando assumptum, quia finis supponit naturam voluntatis, non destruit; destrueret si necessitaret eo modo quo Bernardus loquitur de intellectu, qui si necessitaret voluntatem, ipsam destrueret, non instrueret. Finis autem, ut moveat, supponit virtutem in causa,

Operatio consistit in receptione formæ.

Quomodo est in potestate voluntatis actus beatificus.

Aliqua visio Dei non excludit peccatum secundum aliquos.

Finis supponit modum agendi voluntatis.

qua ad finem movetur, et modum quo attingat finem; unde quod magis est, dico finem ultimum non necessitare voluntatem divinam sed necessitari ab intrinseco, quia est infinite, et a se recta, non habens aliam regulam extrinsecam operandi, cui conformari deberet; alias si a fine necessitaretur, cum idem sit movens ad intra et extra, neque sub diversis rationibus, sed sub eadem, sic etiam necessitaret voluntatem ad extra, ut produceret creaturas, quod nemo admittit. Quod ergo voluntas divina ad intra necessario agit, ad extra indifferenter, ex natura et modo operandi voluntatis est, non autem ex natura finis, ex quo solvitur argumentum a paritate, quod fieri potest, nempe voluntatem divinam necessitari ad intra, libere vero se habere ad extra; ergo sic etiam agere non repugnat creatæ, nempe necessario quoad finem ultimum clare visum, libere circa alia. Respondetur ex dictis assignari disparitatem, quia voluntas creata defectibilis est, ad quodcumque comparetur, nec proinde habens necessarium ab intrinseco connexionem ad bonum simpliciter, ut D. Thomas *supra* argumentatur; voluntas autem divina essentialiter recta quoad se et finem, quoad alia vero, licet prima regula bonitatis et rectitudinis in ipsis, tamen libera, quia nullam habet connexionem necessariam cum ipsis, sed ipsa e contra ad voluntatem divinam.

Voluntas divina ab intrinseco necessitatur ad finem ultimum, non vero per ipsum finem.

Disparitas inter ipsum et voluntatem creatam.

48. 3. Objectio. Objicies tertio. Voluntas necessario vult id, cujus participatione cætera vult, sed participatione ultimi finis vult omnia; ergo necessario vult ipsum ultimum finem. Responsio. Respondetur negando majorem, alias etiam in via necessario vellet ultimum finem. Minor est falsa, quia vel per participationem intelligitur ordo causæ, et principiis efficientis ad volitionem, aut volitum, et sic non est verum quod voluntas necessario, aut semper etiam velit illud cujus participatione volitio, aut volitum est, aut velit; vel intelligitur de participatione quasi bonitatis objectivæ, et primi objecti, eo modo quo quis dicitur amore charitatis amare proximum propter Deum, aut medium propter finem, et sic voluntas non participatione ultimi finis vult cætera, sed aliquando propter bonitatem propriam cujusque, in ea sistendo, neque referendo eam ad ultimum finem in re, quæ aliquando non est referibilis, ut quando habet annexam deordinationem. Si intelligatur omnia bona esse participationem finis, verum est.

Voluntatem velle omnia quæ vult participatione ultimi finis, quo modo verificatur.

Secunda conclusio : Licet voluntas beati quantum ad potestatem physicam habeat dominium sui actus circa Deum clare visum, tamen nunquam suspendet actum, neque utetur sua libertate, sibi etiam relicta, quin semper aget ad ejus conservationem. Intelligo autem voluntatem sibi relictam, non separando eam a requisitis, sed quantum est ex parte voluntatis, etiam beatitudinem fore perpetuam, licet in ea namque sit potentia non fruendi, posito Deo clare viso, non utetur illa potentia, sed semper manebit in actu quantum est ex se. Hæc non est contra Doctorem, ut hîc reducit perpetuitatem beatitudinis in voluntatem divinam prævenientem voluntatem beati, in ordine ad actum continuandum, quia disserit de necessitate actus quantum ad *esse* physicum, et perpetuitate consequente, non autem de morali, quam etiam participare potest a voluntate creata, sic etiam agente, licet contingenter ex propria inclinatione ad conservationem sui actus beatifici, in quo quietatur unitive in Deo tanquam in bono infinito, imo hoc ipsum supponit hîc Doctor, et sequitur ad ea quæ tradit *in* 2. *d.* 7. *q. unica art.* 3. § *Quantum ergo ad istum articulum*, etc. ubi docet in Angelo malo esse potestatem

49. 2. Conclus.

Voluntas ex parte sua continuat fruitionem.

naturalem ad aliquod bonum volendum, et subjungit : *Probabile tamen est quod secundum hanc potentiam non exeant in actum propter vehementem malitiam, secundum quam magis probabile est quod agunt, quam secundum potestatem naturalem, secundum quam possint in actus aliquo modo oppositos*, etc. Item § *Ad primum argumentum*, etc. *responsione ad ultimum argumentum cum duobus præcedentibus*, ubi docet pœnam, quæ consistit in ipso peccato, qua est aversio a Deo maximo bono, juxta illud Augustini lib. 1. Confess. cap. 12. *Jussisti Domine, et ita est, ut sit sibi pœna omnis peccator*, quod crescit in infinitum extensive, licet non intensive. Et in principio, argumento ad oppositum ex Psalm. 23. *Superbia*, inquit, *eorum ascendit semper; sed hoc non potest intelligi intensive, quia ita non esset, aliquod malum intensive, quo non esset majus malum; ergo debet intelligi extensive, et ita semper peccant*, etc. Videatur etiam *in* 4. *d*. 46. *q*. 4. *de obstinatione damnatorum*. Major autem est ratio unde voluntas beati ab intrinseco ex electione sistat in bono, et maxime beatifico, quam quod damnatus nunquam utatur sua libertate naturali bene, sed male.

Sequitur etiam ad ea quæ habet *in* 2. *d*. 29. *quæst. unica*, ubi docet § *Potest ergo dici*, voluntatem non amare finem, nisi reddatur ipsi delectabilior, quam sit bonum concupiscibile, alioquin voluntatem non retrahi a condelectando appetitui nisi majori delectatione finis et honesti; qua ratione docet necessarium fuisse donum supernaturale in primo homine ad ordinandas potentias, ut voluntas tranquille et sine repugnantia sequeretur rationem, quæ est doctrina Patrum communis contra Pelagianos de efficacia gratiæ Christi ad vincendas tentationes ex Augustino, qui hanc efficaciam tribuit charitati sicuti et voluntatem succumbere concupiscentiæ et tentationi, nisi adjuvetur divina gratia, quod tum fit, quando justitia redditur ipsi per victricem amorem et delectationem, magis suavis, quam bonum delectabile, quod retrahit. His suppositis, probatur conclusio : Summum bonum clare visum positis aliis requisitis, ut adjutorio et assistentia Dei, et charitate habituali, et sublato fomite, qui non est in beatis, magis ex natura rei trahit in ratione amabilis et delectabilis, quam aliquod bonum creatum delectabile ; ergo si ita fertur voluntas ex doctrina Patrum, in creatum delectabile fortius movens, ut nunquam sibi relicta suspendat actum, quamvis libere in ipsum prorumpat, a fortiori operabitur circa Deum clare visum infallibiliter et indefectibiliter; sed ita fertur in delectabile, ut si nihil aliud, ut timor, pœna, fastidium, aut ratio retraheret, sed semper maneret eadem motio et delectatio, ejus seclusis impedimentis, et semper eidem adhæreret, quantum est ex parte sua, quia omnia quæ determinant ipsam ad productionem actus determinarent ad continuationem sine ulla resistentia voluntatis ; ergo a fortiori in patria, ubi omnia concurrunt ad quietationem potentiæ in summo sine ulla resistentia, quæ ab extrinseco aut intrinseco oriri potest, sine ullo impedimento adhærebit summo bono ex natura tam actus quam potentiæ et objecti, quantum ad continuandam fruitionem. Confirmatur, quia efficacia delectabilis circa voluntatem ad ipsam deordinandam de facto, eo maxime provenit ex parte voluntatis, quia infirma est, et ducitur per appetitum, ut condelectetur ei in proprio objecto, neque possit sine difficultate ipsum avertere, aut eidem non condelectari, cum non sit aliud fortius movens; ex parte vero objecti idem

Probatio conclusionis.

Infirmitas voluntatis.

proveniL, quia in se, et propria existentia applicatur per sensum, et contra bonum virtutis in universali, et imperfecte. Hæc autem ratio cessat in proposito, sicut et omnis difficultas operandi circa finem ultimum in patria; ergo magis trahitur voluntas ad finem ultimum amandum, et simul continuandum eumdem amorem in patria quam in via ad bonum delectabile, quod nullo modo est quietativum ejus; neque prosequitur ipsum sine remorsu, qui oritur ex turpitudine actus, et aliis consequentibus ex repugnantia rationis.

Inclinatio ejus in patria.

50. 2. Ratio. Ex inclinatione ad bonum rationis.

Secundo, voluntas ex natura potentiæ non magis ducitur per affectum commodi in ordine ad bonum sensus, quam affectu justitiæ ad bonum rationis; ergo sublata inclinatione ad sensibile bonum inordinata, et difficultate operandi, et applicato fine ultimo in se, magis determinabitur ad ipsum amandum quam alias in statu infirmitatis et peccati ad bonum sensus. Probatur consequentia, bonum justitiæ, quod est summum, est quietativum ejus secundum affectum justitiæ, sive quoad amicitiam, sive quoad commodum, estque perfectissimus ejus finis; bonum sensus non ita, quia nec quietat, nec perficit, si inordinatum est. Patet etiam antecedens, quia voluntas est appetitus rationis; ergo ex sua ratione specifica, qua distinguitur ab appetitu sensibili, respicit magis bonum rationis, ut proprium, in quo perficitur, et qui est superioris ordinis, quam bonum quod est proprium sensus, alias esset superfluus appetitus rationis, si non excederet sensualem, cum hic sufficiat ad bonum proprium tanquam principium movendi ad assecutionem ejus.

Potior ejus inclinatio.

51. 3. Probatio.

Tertio, finis appetitus est perfectio potentiæ, aut suppositi, mediante ipsa, qua conjungitur bono extrinseco sibi, sive ut operativa est circa ipsum, sive ut patitur ab ipso recipiendo actum, aut delectationem, in quibus consistit ejus perfectio, prout mediante ipsa quiescit in fine possesso, aut certe movetur in ipsum per desiderium; utrumque magis participat sine comparatione ab ultimo fine, quam ab aliis, quæ in comparatione ultimi finis sunt participata, et omnino nihil; ergo magis determinatur voluntas ad operandum circa finem ultimum, quam circa alia quæcumque.

Magis inclinatu[r] in finem ultimum quam a[d] alia.

52. 4. Ratio

Ex aff[ectu] commodi

Quarto, affectus commodi, seu concupiscentiæ summi boni, id est, ut sibi bonum est, est in voluntate, et respicit portionem superiorem, et perficitur per virtutem supernaturalem spei in via, in patria per tentationem; ergo est perfectior quam affectus concupiscentiæ circa objectum sensus; sed potentia magis inclinatur ad finem ultimum secundum affectum commodi, quam circa alia diversa et retrahentia. Sed hæc ita trahunt voluntatem in via, ut nisi adjuvetur, infallibiliter et cum effectu sequatur suam inclinationem ad talia; ergo in patria magis inclinabitur ad commodum quietativum.

Perpetuitas beatitudinis ut est a voluntate

Hæc conclusio tollit scrupulum, quem aliqui concipiunt, quasi voluntas si libere ageret, tolleretur stabilitas et securitas in beatitudine, quia ex dictis declaratur quomodo ex parte voluntatis connaturali modo operantis maneat stabilis ille status, quia ex potestate deficiendi saltem remota, qualem statuit Doctor *supra* in voluntate, non sequitur usus, sicut nec in Angelo, aut homine damnato ex potestate naturali ad aliquem actum in genere moris, sequitur usus, neque ex potestate eadem, quam habet voluntas viatoris ad resistendum concupiscentiæ, et tentationi, quibus libere succumbit, (alias succumbendo non peccaret) sequitur resistentia in effectu, neque ex potestate dissentiendi vo-

cationi efficaci divinæ gratiæ sequitur dissensus.

53. Objectio. Si objicies contra dicta, voluntatem creatam dependere a Deo; ergo magis videtur necessitari ad finem, quam voluntas increata, quæ necessitatur, quia dependentia infert majorem necessitatem in essendo. Responsio. Responsum est *supra*, negatur consequentia et paritas, quia divina est beata per actum improductum, et eumdem sibi, ad quem proinde nequit esse indifferens; non ita creata, quæ per accidens productum et diversum a se, quod potest adesse et abesse, beatificatur; divina est indefectibilis, non ita creata ex se, sed ex gratia Dei, qua rectificatur. Ad probationem consequentiæ, respondetur sequi oppositum, quia dependentia non infert in extremo dependente necessitatem, vel in operando, vel in essendo, quæ fundetur in actualitate et perfectione, sed magis oppositum, nempe potentialitatem, quæ sequitur imperfectionem, quia arguit potentiam passivam, quæ per extrinsecum reducitur in actum, quo carere potest, ac proinde contingentiam. Et si loquamur de dependentia, quæ reducitur in voluntate ad Deum causam efficientem, eadem etiam est in via, sine præjudicio libertatis; si autem de dependentia, quæ est ad Deum ultimum finem omnium creaturarum, qua sunt ad ipsum, non est ad propositum, quia communis est, et manet etiam in via; si autem de dependentia, quæ est voluntatis, ut appetitus est rationalis, et ordinatur ad bonum extrinsecum perfectivum, eadem est in via, neque solum ordinatur voluntas ad Deum ultimum finem, qua objectum motivum, sed etiam ad alia, quamvis ex modo connaturali operandi libere; neque eadem libertas detrahit perfectioni ejus in fine ultimo, quin hîc perficiat voluntatem, et quietet ipsam quoad intensionem et extensionem actus; ergo nulla est necessitas ad hunc effectum inducere voluntati modum necessarium operandi; nam etiamsi ille actus beatitudinis esset a solo Deo, æque quietaret voluntatem ac nunc quietat ipsam, et quod libere, aut per modum naturæ producat actum beatificum, non variat intensionem actus, aut conjunctionem cum ultimo fine mediante ipso, sicut actus, qui ab aliquibus dicitur primo primus in voluntate per modum naturæ productus, accedente advertentia rationis, idem manet, et eodem modo conjungit voluntatem objecto, licet primum voluntas per modum naturæ (ut dicunt) adhærebat; mox autem libere, quæ non sunt differentiæ actus, quantum ad entitatem physicam, sed tantum quantum ad moralem. Accedit, ut superius deductum est, voluntate libere se habente ad fruitionem salvari bonitatem moralem actus et voluntatis, quæ est perfectio ejus; salvari etiam subjectionem ejus ad regulam, et præceptum divinæ charitatis consequens ad naturam spiritualem, et indispensabile in quocumque statu ejus, quod perfectius servatur in patria ex Augustino *supra*. Item, servari eumdem modum providentiæ divinæ ordinarium, qua respicit liberum arbitrium in via et in patria; modum etiam eumdem assequendi finem et possidendi quantum ad operationem in genere, et plures locutiones Patrum, et maxime illud dogma de defectibilitate voluntatis ex se, confirmatione ejus per gratiam et consequente impeccabilitate, quæ est ex gratia, non aliunde.

[Margin: Discrimen inter creatam, et increatam voluntatem.]

[Margin: Quid infert dependentia in voluntate.]

[Margin: Libertas, et necessitas non variant intensionem actus.]

(g) *Præterea esto*, etc. Reliqua hujus textus sunt examinata in præmissa quæstione, in qua diximus etiam necessitari intellectum ad visionem ejusque continuationem ex causis antecedentibus voluntatem, nempe lumine gloriæ, et objecto. 54.

[Margin: An necessitetur ad visionem beatus?]

Hic ergo videtur de hoc dubitare Doctor ex principiis Augustini, quia dari tam imaginem quam Trinitatem in portione superiori, admittit locis citatis in textu in libris autem de Trinitate dicit voluntatem copulare cum parente prolem, id est, intelligentiam cum memoria, et hoc libere; ergo subest intelligentia, in qua est visio, voluntati beati liberæ; ergo non necessitatur ad visionem; ideo concedit Doctor non esse necessitatem ab habitibus, nisi secundum *quid* a lumine gloriæ. Respondetur omissa pro nunc illa quæstione, an visio clara de Deo sit Verbum, quam disserit Doctor *quodl.* 14. *ad* 4. *pro opinione,* tenendo ita necessitari intellectum, ut diximus, sufficere acceptationem objecti consequentem per voluntatem, nempe ipsius visionis, et in se, et ut dicit ordinem ad causas, et maxime ad objectum, quod placet et acceptatur a voluntate, et amatur, ut patet ex Augustino *lib.* 9. *de Trinitate cap.* 10. quem sequitur Doctor *in* 1. *d.* 29. *quæst. prima* § *Ideo istis opinionibus omissis,* etc. Sufficit ergo ad copulationem prædictam, ut fiat per actum voluntatis acceptantis, et concomitanter vel consecutive, quando notitia ipsa est perfecta et clara, quando autem imperfecta et confusa, requiritur alius actus voluntatis, quo determinatur intellectus ad perfectam notitiam inquirendam et hic antecedit; voluntas ergo determinationi intellectus per alias causas priores complacendo supponit jam determinatum. Quod si radicem hujus determinationis quæramus, dici potest provenire a motione objecti, seu divinæ voluntatis antecedenti, et non ab habitu luminis gloriæ, quia habitus, licet inclinet ad objectum, et elevet potentiam, non tamen necessitat, quia intellectus, ut dicit rationem mobilis, respicit objectum et voluntatem magis quam proprium habitum, qui nequit inclinare nisi consequenter ad virtutem potentiæ, ipsamque potentiam, ut movetur ab objecto, vel etiam a voluntate, ut hæc antecedit; et sic habitus quicumque intellectus, cum non sit concurrens ex parte objecti, aut objectum repræsentans nequit necessitare potentiam contra imperium voluntatis cui subjicitur, vel contra inclinationem objecti motivi applicati, ideoque stante habitu luminis gloriæ, atque ipsa visione clara Dei, potest adhuc beatus cognoscere plura in genere proprio; hinc ergo radix necessitatis non in habitum reducenda est, ut dicit Doctor.

Responsio.

Actus consequens visionem copulat parentem cum prole.

Quomodo est necessarius actus antecedens.

Radix necessitatis visionis non est habitus.

SCHOLIUM.

Perpetuitatem beatitudinis provenire ex Dei decreto de conservanda fruitione, et non ex natura operationum, potentiarum vel habituum determinantium. Item, manere in beato potentiam intrinsecam et remotam peccandi, et ideo non posse reduci ad actum, quia Deus statuit conservare actum fruendi, quod exemplis declarat.

(h) Dico ergo, quod causa hujus perpetuitatis nec est forma beatitudinis, quasi per ipsam beatitudo formaliter sit necessaria; nec natura potentiarum illarum, quasi circa objectum necessario perpetuo operentur; nec habitus in potentiis, quasi necessario determinans potentias ad perpetuo operandum; sed est ex sola voluntate divina, quæ sicut perficit naturam intensive, ita conservat eam in tali perfectione perpetuo.

10. Perpetuit. beatitudinis, ex Dei beneplacito.

(i) Sed tunc occurrit dubium quomodo Michael beatus erit impeccabilis? Nam per nihil intrinsecum sibi habet quin contingenter operetur, et per consequens potest

non frui, et ita peccare. Consequens est falsum, cum dicat Augustinus 3. de Trinit. contra Maxim. cap. 13. *Cuicumque naturæ præstatur, ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ.*

Idem in Ench. 86. vel 73. *Anima nostra, sicut habet nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est.* Nunc autem sic habet nolle infelicitatem, quod non potest eam velle; unde dicit ibidem, *miseri esse non solum nolumus, sed nequaquam velle possumus.*

11. ...m beatitudine manet potentia ...rinseca ...ccandi.

Respondeo, patet quod beatus est impeccabilis in sensu compositionis, hoc est, non potest simul esse beatus et peccare, sed in sensu divisionis, quod manens beatus non habeat potentiam et possibilitatem ad peccandum, potest intelligi dupliciter; vel per aliquid sibi intrinsecum, quod excludit potentiam talem; vel per causam extrinsecam, quod excludit potentiam propinquam ab illo; verbi gratia, etsi habens visum habeat potentiam intrinsecam videndi quodcumque corpus, tamen potest per aliquam causam extrinsecam fieri perpetuo impossibilis ad videndum de potentia propinqua, utpote si illa causa faciat perpetuam distantiam visus ab illo corpore, sicut si esset obstaculum perpetuum inter cœlum empyreum, et oculum damnati, ille oculus non posset videre cœlum empyreum, loquendo de potentia propinqua, et hoc per causam extrinsecam prohibentem potentiam perpetuo; posset tamen videre potentia remota et intrinseca, ita quod nulla esset causa intrinseca impossibilitatis.

Sic dico, quod nulla est causa intrinseca in voluntate Michaelis nunc beati, per quam excludatur potentia ad peccandum pro alias, in sensu divisionis; non est autem causa intrinseca prohibens istam potentiam omnino reduci ad actum. Sed per causam extrinsecam est impossibilis potentia illa propinqua ad peccandum, videlicet per voluntatem Dei prævenientem illam voluntatem, ut semper continuet actum fruendi, et ita nunquam possit potentiam suam remotam non fruendi vel peccandi reducere ad actum, siquidem nunquam causa secunda præventa a causa superiori agente ad unum oppositum potest potentia propinqua exire in aliud oppositum.

Causa secunda præventa a prima determinate ad unum non potest in oppositum.

Concedo ergo quod infert, quod Michael beatus et sit peccabilis in sensu divisionis, loquendo de potentia remota.

Ad auctoritatem Augustini. Ad primam dico, quod intelligit, quod peccare non posse potentia propinqua non est hoc naturæ, sed gratiæ Dei, hoc est gratuite prævenientis, et conservantis illam naturam in recto actu.

Ad aliam, non dicit Augustinus quod sicut nunc habet necessario nolle infelicitatem, ita tunc necessario nolle iniquitatem (neutrum est enim verum, loquendo de *nolle*, ut est actus elicitus), sed sicut nunc habet perpetuo nolle habitualiter infelicitatem, ita tunc habebit nolle iniquitatem.

Et cum arguis, sic habet nunc *nolle,* quod non potest velle, dico quod ideo non potest velle infelicitatem, non quia necessario habet

Infelicitas non potest esse objectum volitionis.

nec felicitas nolitionis.

nolle eam, sed quia infelicitas non potest esse objectum actus volendi, ex alia parte non sequitur quod sic nunquam possit velle iniquitatem, quia iniquitas, loquendo de illo quod substernitur in peccato, potest esse objectum voluntatis creatæ. Vel potest dici breviter, quod sicut nunquam nunc vult infelicitatem, sed semper habet *nolle* habitualiter, ita tunc nunquam volet, et sic est simile hinc inde de facto.

Et si arguas, nunc non potest velle infelicitatem; ergo tunc non poterit velle iniquitatem. Consequentia non valet, quia bene potest esse similitudo quantum ad *non esse* hinc inde, licet non quantum ad *posse*.

COMMENTARIUS.

65. Conclusio. Radix necessitatis est divina voluntas.

(h) *Dico ergo quod causa*, etc. Hæc est conclusio hujus articuli, in qua reducit perpetuitatem beatitudinis non in potentias et habitus, sed in divinam voluntatem, quæ sicut perficit naturam intellectualem intensive, ita etiam conservat in tali perfectione perpetuo. Hæc conclusio probata est in præcedentibus, et intelligenda est de causa physica, ex qua redundat perpetuitas beatitudinis; nam ipsæ potentiæ ex inclinatione sua etiam libera semper permanebant in operatione, vel demus etiam necessitari ad suos actus, ut sententia contraria vult, non sufficit virtus potentiarum et habituum ad continuandum semper effectum, et inevitabiliter, nisi accedat concursus continuatus objecti, qui concursus est mere liber mediante divina voluntate, cum Deus non agat necessario ad extra, sed libere; ideoque radix hæc perpetuitatis reducenda est in divinam voluntatem, ut inducit perpetuitatem, quæ non subest potentiis in

Intelligitur causa physica.

sensu composito; neque alioquin continuatio effectus potest abstrahere a causa prima et principali ejus, a qua primario dependet quacumque ratione aut modo procedit a causis secundis. Superius autem ex Augustino ostensum est spectare ad rationem beatitudinis scientiam, in qua fundatur securitas beatorum de nunquam intermittenda beatitudine, aut amittenda, quam scientiam ipse reducit in revelationem divinam, atque donum diversum ab ipsa operatione, ejusque, ac potentiarum natura.

Scientia in qua fundatur securitas beatorum.

(i) *Sed tunc occurrit dubium*, etc. In hoc resolvit quo pacto beati sint impeccabiles. Ratio dubitandi est ex jam decisis, nam si voluntas ab intrinseco libere elicit beatitudinem, et quantum est ex se, ut active agit ad continuationem ejus, etiam eam libere continuat; ergo potest non continuare, et sic peccare. Consequens est falsum ex Augustino 3. de Trinit. contra Maxim. cap. 13. *cuicumque naturæ præstatur non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ*, etc. Item Enchiridii cap 86. vel 73. *Anima nostra sicut habet nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est*, etc. Sed primum est necessarium inevitabiliter; ergo et secundum; unde subdit: *Miseri esse non solum volumus, sed nequaquam velle possumus*, etc, Respondet impeccabilitatem convenire beato in sensu composito, hoc est, non potest simul esse beatus, et peccare; in sensu autem divisionis non habere possibilitatem ad peccandum potest intelligi dupliciter, vel ab aliquo intrinseco, quod excluderet talem possibilitatem; vel per causam extrinsecam, quod excludit potentiam propinquam, v. g. habens visum ab intrinseco est potens videre; sed ab extrinseco potest impediri per aliquam causam elongantem visum hujus visibilis, ut etiam oculus damnati impeditur, ne

Ratio dubitandi

August.

Responsio.

Potentia remota et propinqua peccandi.

videat cœlum, posset quidem videre potentia remota, non tamen propinqua. Sic in Michaele nullum est intrinsecum, per quod in sensu divisionis excludatur potentia ad peccandum pro alias, sed per causam extrinsecam impeditur, ne posset potentiam suam remotam reducere in actum, nempe per voluntatem Dei prævenientem voluntatem creatam, ut semper continuet fruitionem; sic autem præventa voluntas a causa prima non potest potentia propinqua agere in oppositum; sic ergo beatus ex natura sua peccabilis est ab intrinseco in sensu divisionis potentia remota; in sensu autem compositionis est impeccabilis potentia propinqua.

[...]eccabilitas [...]torum.

56. [...]laratio. Declaratur, stante fruitione repugnat voluntati agere deordinate, formaliter et ex scientia, quidquid sit an materialiter possit ex aliquo errore, si talis quoad agibilia posset stare cum visione clara Dei, et hæc incompossibilitas peccati actualis cum fruitione et amore perfecto et intenso Dei est contradictionis physicæ, quia conversionis et aversionis respective ad idem objectum, quod repugnat voluntati physice, quatenus enim sub actu est, repugnat ipsi habere contradictorium actus, et sic etiam antecedenter ad actum non habet potentiam sive naturalem, sive liberam prodeundi in actum, et ejus contradictorium simul; amare autem perfecte Deum propter se, et averti a Deo, et ejus voluntate et lege, seu repugnare per actuale peccatum, sunt contradictoria; necessitatur ergo voluntas componendo cum ea fruitione ad non peccandum, quæ necessitas ipsi competit tam ut elicit quam ut recipit ipsum actum; actus ergo fruitionis semper ut continuatus excludit potentiam peccandi proximam et remotam in sensu compositionis actus cum voluntate, et sic simpliciter et inevitabiliter voluntas ut sub actu, fit impeccabilis hoc modo. Actus autem, ut dictum est, semper continuatur a Deo, et inde fit impeccabilitas simpliciter voluntatis in sensu composito, sensus autem divisus est, quatenus secundum naturam propriam, et liberum modum agendi consideratur voluntas ut prior natura suo actu, et sic ut est libera, ita etiam non est impeccabilis physice, licet in effectu, ut subest divinæ gratiæ prævenienti, et influxui, non utitur in effectu tali libertate. Ad Augustinum intelligitur prima ejus auctoritas, peccare non posse potentia proxima non esse naturæ, ipsius, sed gratiæ Dei gratuite prævenientis et conservantis illam naturam in recto actu.

[...]ugnantia [...]ysica [...]nter [...]tionem, et [...]catum [...]tuale.

Explicatur August.

57. Ad secundam auctoritatem. Ad secundam auctoritatem, respondet Doctor non dicere Augustinum voluntatem pro nunc habere necessario *nolle* elicitum infelicitatis, aut in patria necessario, et non libere nolle iniquitatem), quia neutrum verum est de actu elicito, quia neque semper habet viator *nolle* elicitum infelicitatis, neque quando habet, necessario habet necessitate exercitii, sed libere, licet habeat necessitate specificationis, si operetur; ideo ergo nunc non potest habere velle infelicitatem, non quia necessario nolit, sed quia infelicitas nequit esse objectum volitionis; non sic autem se habet ab intrinseco ad iniquitatem pro substrato, quia substratum potest esse objectum voluntatis sibi relictæ, et suæ libertati; verum tamen est quod sicut viator nunquam habet velle infelicitatem, sed habitualiter semper est nolens, ita beatus semper est habitualiter nolens iniquitatem, et nunquam actu volens. Unde est similitudo hinc inde quantum ad *non esse* unius et alterius, non quantum ad *non posse*.

Voluntas infelicitatis nequit esse.

Habitualiter velle et nolle infelicitatem.

SCHOLIUM.

Disputat et resolvit, quare determinatio causæ superioris non tollat contingentiam

simpliciter effectus, quæ tamen tolleretur si voluntas ab habitu, aliove sibi intrinseco ita determinaretur ad unum, ut non posset, sensu compositionis, in oppositum. Sed non dicit manere voluntatem simpliciter liberam, etiam quando a superiori causa determinata est, quia oppositum expresse ait num. 12. et alibi sæpe, sed tantum ait, eam posse sic determinari a causa prima, non ab illa causa secunda.

13. De hac materia vide d. 17. lib. 3.

(k) Contra hoc, non minus tollit indifferentiam voluntatis determinatio ejus a causa superiori quam a causa inferiori; ergo si ex ratione causalitatis suæ est indeterminata ad operationem, ita repugnat naturæ suæ, quod illa indifferentia tollatur per causam superiorem, sicut per inferiorem; sicut ergo est contra naturam voluntatis, quod habitus determinet eam necessario, ita est quod Deus determinet. Confirmatur, quia magis determinat causa superior inferiorem quam et converso; ergo superior determinans magis tollit indifferentiam inferioris in agendo quam si inferior determinaret.

Præterea, non erit in potestate voluntatis sic agere, vel non sic agere, quia ad quod determinatur aliquid a causa superiori, non potest esse in potestate determinati; agit enim sicut motum a determinante; ergo ille actus non erit laudabilis, nec proprie voluntarius.

Additio. Habens potentiam operativam non ideo potest simpliciter operari, nisi adsint reliqua requisita, et cessent impedimenta.

Nota quod potentia operativa non concludit habentem posse operari, nisi intelligendo secundum quid, *scilicet quantum est ex parte sui, sed posse simpliciter requirit, quod ex parte omnium aliorum concurrentium sit possibilitas, ut scilicet requisita possint concurrere, et impedimenta cessare. Sed ultra istam possibilitatem potentia vel magis possibilitas propinqua requirit, quod convenientia adsint, et impedimenta cessent. Sicut enim nihil est potentia propinqua passiva,* 9. *Metaph. cap.* 6. *nisi quando nihil prohibet, nec oportet aliquid addi, aut removere aut permutare intelligendo aliquid aliud, a forma inducenda, sic operativum non est in potentia propinqua ad operandum, nisi quando nihil extrinsecum deficit, ut operetur.*

Ad propositum, voluntas beata est eadem in potentia, quæ fuit non beata, et habens eam, per consequens potest quantum est ex parte potentiæ in actum quem prius; ultra simpliciter possibile est ipsum sic agere, quia nihil simpliciter necessario impedit, vel deficit requisitum; sed non potest possibilitate propinqua peccare, quia impedita, vel præventa, vel suspensa, quod est propter actionem causæ superioris prævenientis, et continue agentis ad oppositum, scilicet ad actum beatificum. Et sicut causa superior potentia absoluta potest non agere ad oppositum, non tamen ordinata, sic simpliciter possibile impedimentum cessare, et voluntas potest peccare, sed non est possibile potentia ordinata impediens cessare; nec etiam est in potestate voluntatis propinqua peccare, quia non est in potestate ejus, quod impediens cesset, sicut non est in potestate causæ secundæ, actus primæ. 14.

Sed contra, quia contra libertatem est, quod determinetur necessario sic, quod oppositum non sit in potestate ejus ad bene volendum per habitum charitatis; per te, igitur æque est contra libertatem. Respondetur absolute determinari, sic quod non possit in oppositum, non est simpliciter contra ejus libertatem; sic enim determinatur modo a voluntate divina, alioquin ipsa simpliciter posset

nunc exire in actum peccati sicut in via, licet nunquam exibit, et hoc fixum sit per legem, et hæc de potentia ordinata. Sed quod sic determinaretur ad bene velle per habitum sibi inhærentem, hoc esset contra ejus libertatem, hoc modo, quia ipsa non esset voluntas, nisi esset causa prior respectu habitus sui, et ita nata uti habitu, et determinare ipsum ad agendum, et non ab ipso determinari, sic quod oppositum non sit in sua potestate, quia sic ipsa totaliter quantum ad illud subjaceret habitui, et determinaretur; non sic autem est contra libertatem vel naturam ejus, quod impediatur ab una actione, et quod determinetur ad alias a causa priori se, cujusmodi est voluntas divina.

Sed numquid habet potentiam peccandi? Respondeo, abstractum notans principium actus constructum cum gerundivo, significat principium actus, ut egredientis ab illo supposito, et sic potentia cum gerundivo significat potentiam propinquam, sic 9. Metaph. cap. 4. nullo exteriori prohibente, non oportet adjungere; potentiam enim habet, ut est potentia faciendi; est autem non omnino, sed habentium aliquo modo vim, in quibus excluditur quod exterius prohibet. Aliter potentia visiva et potentia videndi non idem dicunt, quia primum dicit principium, secundum possibilitatem ad videndum, et tunc distincte remotam et propinquam.

15. Respondeo quod voluntas in suo ordine causandi hoc causet, hoc est proprium hujus causæ, quod ulterius cum contingentia ex parte ejus sit omnimoda contingentia ex parte effectus; hoc requirit contingentiam omnium aliorum concurrentium ad effectum. Repugnat autem libertati ejus, quod contingentia, quæ necessario est ex parte ipsius, non ponat contingentiam simpliciter, quantum est ex parte omnium inferiorum, quia tollit ipsam esse causam in ordine superiori; sed non repugnat sibi, quod contingentia ejus non ponat contingentiam ex parte effectus simpliciter, quantum est ex parte causæ superioris, quia causa superior non determinatur ab ipsa; non est ergo simpliciter contra naturam ejus, quod determinetur a causa superiori, hoc est, quod non sit contra naturam ejus oppositum agere, sicut esset contra naturam ejus determinati ab habitu, sive a natura inferiori.

Est contra naturam voluntatis determinari a creatura ut non possit in contrarium vel oppositum.

Ad formam ergo, contra naturam ejus est determinari in suo ordine, et nihil aliud primo repugnat sibi, sed ex consequenti est contra naturam ejus determinari a causa inferiori, quia tunc ipsa non esset superior; non est autem contra naturam ejus determinari a causa superiori, quia cum hoc stat, quod sit causa in suo ordine. Contra, si causa superior determinat, ergo voluntas in suo ordine causandi determinatur; ergo in suo ordine causandi non est contingens. Respondeo, propter determinationem ejus in suo ordine est æqualis contingentia; sed quod effectus, qui provenit ab ipsa et aliis, non omnino contingenter provenit ex contingentia ejus, hoc est, quia alia causa prior est determinata ad illum effectum.

Simpliciter contingens est quod voluntas beati non peccet.

Ad secundam, laudabilis est pro quanto ipsa voluntas in suo ordine contingenter se determinat. Aliter potest dici, quod contingentia voluntatis in suo ordine concludit contingentiam simpliciter

effectus, quia cujuscumque est contingentia, concludit contingentem effectum, et per consequens simpliciter contingens est, quod non peccet, tamen nunquam eveniet, quia causa superior semper præservat.

Sed dices saltem in potestate voluntatis est, ut eveniat. Posset dici, quod non ideo est minus beata, si in potestate ejus sit quod eveniat, quod tamen nunquam eveniet, et ideo nunquam eveniet, quia voluntas divina semper præveniet.

COMMENTARIUS.

(k) *Contra hoc*, etc. Impugnat doctri-
58. Objectio. Determinatio tollit libertatem. nam præmissam argumento difficili satis, quia non magis est contra libertatem indifferentiæ, ut causa determinetur ab inferiori quam a superiori; si ergo causa superior determinet voluntatem, tollit ejus indifferentiam. Confirmatur, quia
Confirm. Ut est a causa superiori, magis tollit libertatem. magis determinat causa superior quam inferior; ergo determinatio superioris magis derogat libertati. Deinde, actus beatificus non erit in potestate voluntatis, si ad illum continuandum aut eliciendum determinatur a causa superiori, ita ut non sit in potestate ejus proxima agere oppositum, vel actum omittere; ergo contra resoluta, actus non erit laudabilis, quia non est voluntarius libertate requisita.

Responsio. Omissa doctrina additionis, quæ non est improbanda, respondet Doctor non esse contra naturam voluntatis, ut determinetur a causa superiori, licet sit contra ejus naturam ut determinatur a causa inferiori, quia ipsa est prima causa in suo ordine, et determinans reliquas inferiores ad effectum, ut habitus, et cætera adjutoria, et intellectum ut ipsi subest; e contra vero sicut est inferior respective ad causam primam, ita non est contra naturam ejus determinari a prima, ita ut non possit in oppositum. Licet ergo voluntas sic determinata quantum est ex parte sua libere libertate exercitii influit in actum, et consequenter actus sit liber et contingens quantum est ex parte voluntatis, tamen non est liberum voluntati simpliciter et absolute tollere actum, ut subest determinationi causæ extrinsecæ, quia contingentia actus debet considerari in ordine ad suas causas, a quibus primario dependet; primario autem dependet a causa prima determinate, et influente ad continuationem actus, cujus influxus non est in potestate voluntatis. Si dicas, ergo necessitatur voluntas, respondetur necessitari formaliter quantum ad *inesse* ipsius actus, ut est a Deo, et hæc necessitas est voluntatis per modum subjecti, non autem ut ipsa prior influit effective in actum; ideoque dicit Doctor actum, ut est a voluntate, ut efficiente, esse contingentem et liberum, non esse liberum in *esse* suo (voluntati scilicet, quatenus plene subjicitur ei actus quantum ad *esse* et *non esse*, actus) prout prævenitur a Deo conservante semper actum in *esse*. Per hoc patet ad secundam objectionem, actum nempe esse laudabilem, quia ut imputatur voluntati libere agenti, est contingens. Qualis sit determinatio voluntatis a causa superiori.

Respondet secundo, quod actus simpliciter est contingens, et per consequens est contingens, quod voluntas non peccet, tamen nunquam peccabit, *quia causa superior semper præservat. Dices quod saltem in potestate voluntatis sit ut eveniat peccatum. Posset dici quod non ideo est minus beata, si in potestate ejus sit quod eveniat; quod tamen nunquam eveniet, quia voluntas divina semper præveniet*, etc. Intelligit de potestate remota, non proxima, sic- 59. 2. Responsio.

ut superius præmisit in corpore, unde, ut recte notavit additio, aliud est voluntatem habere possibilitatem, vel esse ex se potentiam peccabilem; et aliud est esse potentiam peccandi, quia prima propositio denotat differentiam intrinsecam voluntatis, ut si per se competit; secunda vero exercitium potestatis, ut conjungitur, vel conjungi potest in eventu ipsi actui, quia gerundium constructum cum principio agendi denotat actum, ut egreditur a principio, atque adeo potentiam proximam ad actum, ut recte Doctor *in* 2. *dist.* 7. *q.* 1. cujus ibi est doctrina, quam adducit additio hæc præmissa in fine.

Potentia peccandi quid denotet.

Ex prima responsione, et ex dictis *num.* 12. hujus quæstionis in corpore de potentia remota et propinqua, atque etiam iis quæ disserit Doctor alias, colligunt plures eum esse in ea sententia, ut patet voluntatem posse necessitari ad exercitium actus a causa prima. Quod si ita est, non videtur ad alium magis necessitari posse, quam ad actum beatificum, et supposita hac necessitate salvatur et perpetuitas beatitudinis et impeccabilitas beatorum, quia ad nihil magis determinat causa prima, quam ad statum felicissimum et finalem per modum retributionis et præmii concessum electis, eorumque operibus; ergo quæ resolvit Doctor, non videntur subsistere saltem quoad libertatem respective ad causam primam, admittendo non esse contra naturam voluntatis, ut ab ea determinetur, ideoque sine fundamento asseritur actum manere contingentem respective ad voluntatem, sive elicientem, sive continuantem, supposita determinatione priori causæ primæ, in qua fundat ipse impeccabilitatem physicam quantum ad potentiam proximam et perpetuitatem beatitudinis. Constans sententia Doctoris est hic voluntatem non necessitari ab aliis, et voluntatem, ut agit, semper libere agere, ut supponunt fundamenta ejus in hac quæstione contra sententias jam impugnatas, imo hanc esse differentiam voluntatis creatæ, et ab intrinseco; si ita est, consequenter negandum est posse voluntatem necessitari effective a Deo de potentia absoluta, licet possit necessitari formaliter, ut habet rationem subjecti, ideoque hæc quæstio subjicienda videtur pro completa resolutione hujus difficultatis, abstrahendo ab aliis modis et causis, quibus juxta varias sententias infertur voluntati necessitas, ut agat per modum naturæ determinate, abstrahendo etiam ab illa quæstione, in qua disseritur de radice libertatis, quam in proprium locum remittimus.

Difficultas ex aliorum interpretatione, et ex dictis circa sensum Doctoris.

Necessitas et ordo quæstionis sequentis.

Utrum voluntas possit necessitari simpliciter ad actum elicitum a Deo?

60. 1. Sentent. affirmativa.

Prima sententia affirmat; est Soto *de natura et gratia, cap.* 16. Medinæ 1. 2. *quæst.* 6. *art.* 4. *ad* 1. Valentiæ *disp.* 2. *q.* 2. *punct.* 3. *et quæst.* 5. *puncto.* 4. Sumeli *in opusculis tom.* 3. *disp.* 2. *assert.*4. Cabreræ 3. *p. q.* 18. *art.* 4. *disp.* 1. Suarez *tom.* 1. *de gratia prolegom.* 1. *cap.* 4. *et* 1. 2. *loco supra citato sect.* 4. *puncto* 3. asserentis esse communem Theologorum, nemine discrepante; quod etiam Salust. 1. 2. *tract.* 3. *disp.* 3. *sect.* 1. in eadem generalitate asserit solum excipiens Richardum *in* 2. *d.* 25. *art.* 3. *q.* 2. ubi asserit quod licet Deus posset determinare voluntatem quocumque voluerit, non posse tamen necessitare. *Contra*, inquit, *quia necessitari et determinari idem sunt*, etc. Hæc impugnatio nihil convincit, quia certum est voluntatem ex Augustino et Conciliis fieri de nolente volentem divina gratia, et sic recipere determinationem infallibilem et indeclinabilem a Deo præbente ei consensum novum, et præpa-

rando ipsam, quamvis libere consentiat. Quod autem asserunt hi auctores hanc sententiam esse omnium Theologorum, in ea proprietate, qua proponitur mihi non probatur, neque puto eam ab omnibus ita indiscriminatim teneri, neque adeo fundatam esse, ut sine scrupulo asseri possit, aut supponi ut certa.

61. Sententia negativa. Secunda sententia ergo est negativa, nempe stante judicio rationis indifferenti, quod unum est ex prærequisitis ad libertatem in Schola D. Thomæ, non posse Deum de potentia absoluta inferre necessitatem voluntati. Hanc supponit Vannes 1. *p. q.* 19. *art.* 10. *dub.* 1. *in fine*, Sumel *in eodem art.* 10. quamvis *supra* pro opposito citetur Alvarez *disp.* 126. *conclus.* 5. non me immisceo modo, quo explicent et defendant hi auctores libertatem, quia alia est quæstio, neque ad præsens spectat, supponitur enim; sed eos adduco tanquam asserentes negativam in termino contradictionis, quanquam in reipsa citari soleant pro priori sententia, quantum ad modum, quo dicunt necessitari voluntatem, supposito judicio determinato, et conclusione practica, salvant enim libertatem ex indifferentia intellectus. Sed Vasquez magis proprie pro hac sententia facit *disp.* 99. *cap.* 8. dicens libertatem formalem servari semper in voluntate, neque posse eam ab extrinseco necessitari, quamvis intrinsece possit per unionem hypostaticam propter repugnantiam formalem, quam habet ad peccatum, reddens naturam, in qua est, impeccabilem formaliter; quod non est necessitari effective per influxum causæ efficientis, de quo loquimur. Tertio loco citari possunt, qui dicunt Deum necessitare posse voluntatem formaliter, producendo in ipsa volitionem, et conservando, agnoscendo hunc modum necessitandi dumtaxat. Ita Gabriel *in* 2. *d.* 25. *art.* 3. *propos.* 5. ubi videtur in terminis asserere quod Deus non possit cogere voluntatem ut invite velit; et admittit tantum genus coactionis formalis Occham *q.* 19. *ad* 2. negant autem necessitari effective, aut cogi ad actum suum elicitum. Idem in terminis docet Richardus de Media villa *in* 2. *dist.* 25. tanquam communem Doctorum, dicens quamvis Deus annihilare possit liberum arbitrium, manente tamen libero arbitrio, non posse cogi a Deo, ut aliquid necessario velit movendo seipsum. Idem S. Bonav. *eadem d.* 2. *p. dist. art.* 1. *q.* 5. asserens liberum arbitrium induci posse a creatura, immutari a creatore, imprimendo ei aliquem motum; cogi tamen non posse neque a creatura, neque a creatore, quia implicat contradictionem. Idem insinuat Alensis 2. *p. q.* 72. *art.* 5. *m.* 4. *et* 5. Gulielmus a Rubione *eadem d.* 25. *concl.* 2. *primi quæsiti*; posse quidem necessitari liberum arbitrium a Deo ut subjectum ad aliquid recipiendum, non tamen posse cogi ad aliquid efficiendum, aut necessitari. Quod *ibidem* fusius probat ex eo quod causa naturalis nequit aliquid producere nisi naturaliter secundum modum agendi proportionatum sibi, eo modo; neque liberum aliquid agere nisi libere, et contrarium implicare. Hanc esse opinionem Doctoris infra ostendemus; non solum ergo non est contrarium Theologis non posse liberum arbitrium manens, et positis requisitis ad agendum necessitari, sed videtur omnino communior antiquorum, quamvis id concesserim, si sumatur necessitas in ordine ad subjectum, quatenus immutari possit voluntas a Deo passive, communiter asseri eam posse sic necessitari, ut infra dicetur, quæ tamen necessitas non proprie spectat ad primarium intentum hujus quæstionis in qua agitur de necessitate, ut cadere potest in voluntatem, qua est principium

Sensus quæstionis. activum et voluntarium, et sermo est non de voluntate (ut in principio dixi) si agat ad aliquid per modum naturæ ex necessaria inclinatione ad objectum ex natura objecti, et perfectione ejus, vel ex modo determinatæ propositionis ejusdem, sed respectu illius operationis, ad quam indifferens, supposita deliberatione; neque difficultas est respectu suspensionis actus, quia de hac nulla est difficultas, quam per suspensionem divini concursus, et remotionem alicujus per se requisiti, voluntas impediri possit ab actu elicito aut eliciendo.

62. 1. Conclus. Voluntas potest necessitari formaliter.

Prima conclusio: Voluntas potest necessitari formaliter Deo producente aut conservante in ea actum, ita ut non possit non velle, aut ab eo desistere; hæc est communis nostræ Scholæ, quam tenent omnes, quotquot asserunt actum vitalem produci a solo Deo, et consistere in qualitate. Doctor *in* 1. *d.* 3. *q.* 7. *et q.* 8. *et* 9. ubi *q.* 8. dicit totalem causam beatitudinis posse esse objectum, *et in* 3. *d.* 13. *q.* 4. *d.* 14. *q.* 2. *et hîc et quodl.* 15. visionem beatificam posse esse a solo Deo, et alibi sæpe Henric. *quodl.* 11. Durand. *in* 1. *d.* 27. *art.* 2. Occham, et Gabriel *supra* citati, Molina 1. *part. disp.* 12. *art.* 2. et plures alii; citari potest Alens. et D. Bonav. *supra* Gulielm. de Rubione, et plerique alii, quotquot docent actum vitalem posse esse a solo Deo in voluntate, quæ est frequens opinio apud Modernos. Hæc conclusio confirmatur de facili supponendo actum vitalem eatenus vitalem esse, quatenus constituit ut forma potentiam tendentem in objectum, non vero qua producitur actu ab ipsa potentia. Deus continet virtualiter et eminenter omnem formam, cujus capax est voluntas, nisi alias includit defectum aut repugnantiam; sed talis est volitio, v. g. boni honesti; ergo eam potest communicare voluntati passive se habenti; in eo autem casu non subest libertati ejus, ergo sic potest necessitare voluntatem formaliter circa objectum cognitum. Minor probatur, quia est ultima perfectio ad quam voluntas dicit inclinationem, neque ejus productio involvit repugnantiam aut inclinationem, quin etiam Augustinus videtur insinuare *de Civitate Dei* et alibi, Angelum fuisse productum cum voluntate bona, et primum hominem. Dices, de ratione actus vitalis est, ut procedat effective a principio vitæ. Contra, quamvis procedere possit, vitalitas ejus in hoc non consistit, sed quatenus ipse actus est vita in actu secundo, per quam constituitur operans in ordine ad alia vitaliter ab ipsis recipiens perfectionem; deinde suppetit instantia de operatione divina. Tertio improbatur, quia actus vitalis producitur in instanti; ergo si inquantum producitur, constituit operantem, sequitur quod post productionem, quamdiu manet potentia, non operaretur, quod est falsum, et contra experientiam. Dices quod ut continuatur a potentia semper producatur. Contra, vel intelligis novum influxum et novum per eamdem continuationem seu conservationem; sed hoc est falsum, quia et sic actus esset successivus et novus, et aliter constitueret potentiam tendentem in objectum, quod est contra experientiam, et de ratione entis instantanei est, ut totum simul producatur; tale ens est actus vitalis, si intelligas quod maneat dependentia actus semper ad potentiam, quamdiu manet, sicut effectus in *facto esse* ad causam. Contra, hæc dependentia licet maneat, non manet per modum actionis, et influxus in *fieri*, cum actio per modum actionis non sit ad terminum in *esse*, sed qua producitur de *non esse*, et in *fieri*; ergo saltem qui tenent actionem et conservationem esse diversas, sequitur si in

Deum posse producere se solo actum vitalem.

Responsio. Impugnatio.

Producitur in instanti.

Responsio. Impugnatio.

actione sub ratione actionis et fluxus consistat *intelligere*, quod non in conservatione. Quod si adhuc insletur in eodem:

63. Secunda impugnatio.

Argumentor aliter, supponendo actionem dupliciter dici, ut est ad formam productam; vel enim sumitur in proposito pro respectu producentis formam illam ad ipsam formam ut terminum; vel e contra formæ in *esse* effectus ad producens vel in utroque simul; vel sumitur productio pro ipsa forma in *fieri*, ut vocant, pro re acta. Non primum, quia uterque respectus consequitur formam positam in *esse*, quia supponunt fundamentum et terminum, et consequenter objectum intellectum, quia nihil aliud requiritur ad esse intellectum, quam intellectionem esse productam in intellectu, sunt relationes disquiparantiæ; ergo unus idemque effectus ipsis non competit, neque etiam alteri ipsorum, quia effectus perfectissimus formæ absolutæ, qualis est operatio, non potest refundi in relationem tanquam in rationem formalem; intelligere autem, aut constituere potentiam tendentem, est talis effectus, ergo non relatio, etc. alias sequeretur, vel quod effectus perfectior illo competeret ipsi formæ, quæ perfectior est, vel certe excederetur a respectu. Deinde, respectus ille in ratione formæ nullam habet similitudinem, aut expressionem objecti, alias esset ad ipsum objectum primo, quod repræsentaret, non ad formam in ratione effectus, quod falsum est, quia respectus producentis, v. g. complete terminatur ad formam sub ratione effectus, secundum quam rationem ipsa forma reciprocatur ad producens per relationem oppositam quæ in referendo adæquat oppositam, quod est de ratione oppositorum, quorum unum tot modis dicitur, quot et reliquum; sed forma in ratione effectus producti præcise est ad producens, et non ad objectum inquantum producta; ergo et producens ad formam in ratione effectus, et non ad objectum.

Constituere intelligentem non est per relationem.

Relatio non exprimit objectum.

Neque aliud membrum supra præmissum dici potest quia forma in *fieri*, et fluxu participat de utroque extremo, nempe terminum *a quo* et *ad quem*, ut includit negationem, aut eam connotat in intellectu, nequit constituere intelligentem, quia hic est effectus realis, qui non potest esse per negationem contradictoriam formæ; ergo præcise qua participat terminum *ad quem* in ratione entis, constituit formaliter intelligentem; esse enim intelligentem est denominatio formalis ab actu secundo, sive sit productio ipsa, id est, forma in *fieri*, aut *in facto esse*, tunc sic : Si forma in *fieri* ut est ens, constituit intelligentem; ergo a fortiori ipsa forma in *facto esse* constituit eumdem effectum, quia *propter quod unumquodque est tale, et ipsum magis;* et forma in *fieri*, ut est ens, ei ipse terminus in *facto esse*, ut est ab agente, et connotat terminum *a quo*. Esse autem ab agente non est ratio denominationis absolutæ, qualis est intelligentis, quæ non importat respectum ad agens, sed ad objectum, si aliquem includit, neque terminus *a quo* est ratio denominationis realis formæ, cum sit negatio formæ; ergo restat hanc denominationem et effectum esse ab ipsa forma, qua ens est, et quocumque modo consideretur in *fieri* aut *facto esse*, esse effectum formalem respective ad subjectum, qua afficitur intellectione in *fieri* aut *facto esse*. Forma enim non dat denominationem formalem nisi respective ad subjectum in quo est; ergo denominat potentiam, qua subjectum est ejus. Tertio denique, dato casu, quem admittit Doctor, nempe circa locutionem Angelorum, si memoria fœcunda produceret intellectionem in intellectu alterius, non intelligeret producens illa intellectione ; et si Deus produceret volitionem in voluntate creata,

Operatio ut est in fieri non constituit intelligentem.

Denominatio intelligentis est ab ipsa forma.

non diceretur Deus velle illa volitione. Et quidquid sit de hoc, Pater non intelligit formaliter per dictionem Verbi in divinis, sive illa dictio sit intellectio per modum notionalis præcise sumpta, sive aliud formaliter; ergo productio Verbi mentalis, aut intellectionis non eo est intellectio per modum operationis, quo productio est, alias in quolibet intellectu servata proportione idem dicendum foret, quia repugnat eumdem effectum formalem esse a diversis formis, qua formaliter diversæ sunt.

64. Responsio. Impugnatur. Si dicas requiri ad intellectionem, ut sit permanens producenti, contra, non est aliter permanens nisi ut habet rationem formæ, quæ inest producenti; hoc autem indicat rationem causæ, et non conditionis, quia conditio prior est quocumque effectu suo, et exigitur ex parte causæ antecedenter ad effectum. Sed intellectio ut immanens posterior est sua productione saltem causalitate, quia causa efficiens est, a quo est motus et actio; ergo ideo requiritur ut intellectio sit immanens ad hoc, ut constituat intelligentem non per modum integrantis effectum, quia nulla causa partialis integrat effectum nisi respectu alterius ejusdem generis, quod non datur in proposito. Hæc sententia confirmari potest ex Patribus, qui dicunt primam gratiam fieri in nobis sine nobis, quæ gratia plerumque consistit in aliquo per modum actus secundi, et illa particula *sine nobis* non debet intelligi tantum per exclusionem liberæ cooperationis, sed etiam per exclusionem cooperationis; neque inde sequitur necessitari voluntatem, in cujus potestate est consentire vel dissentire vocationi ipsam continuando, aut certe rejiciendo; et sic subest ejus libertati, nam quantum ad hoc, impertinens est ut ipsum producat per modum naturæ, vel non producat, cum per hoc non constituatur sub potestate voluntatis, sed in quantum libere tendere potest, vel non tendere mediante eodem actu. Conclusio præmissa de facili probari potest de receptione habitus, qui non est in potestate voluntatis.

Gratia vocationis.

Secunda conclusio, procedendo ex iis quæ de facto cognoscimus, sive per rationem sive per revelationem, probabilius est voluntatem non posse necessitari effective supposita deliberatione. Hæc est Doctorum, quos in fine secundæ sententiæ citavimus; estque magis secundum principia Doctoris, et male citatur hîc pro opposito; non disserit enim quæstionem præsentem, sed quærit radicem impeccabilitatis beatorum, quam refundit, non in naturam voluntatis, quasi necessario ageret, neque in naturam ipsius operationis, tanquam ex se necessariæ; quas sententias impugnat et resolvit § *Dico ergo quod causa hujus perpetuitatis*, etc. non sit ipsius beatitudinis necessitas in essendo, neque voluntatis in eliciendo, aut operando, neque alicujus habitus subordinantis voluntatem, et necessitantis; refundit autem radicem impeccabilitatis in voluntatem Dei extrinsecam, quæ semper determinate agit ad conservationem beatitudinis, et sic dicit quod beatus potentiam proximam ad peccandum non habeat Deo agente et præveniente gratuite voluntatem ad oppositum peccati, conservando actum fruitionis, cum quo nequit consistere peccatum, ut recte Doctor *in* 3. *d.* 18. *q. unic.* agens de impeccabilitate Christi, cum autem hîc admittit quod ille actus est liber, ut procedit a voluntate in suo ordine § *Respondeo quod voluntas*, etc. Unde dicit actum illum esse laudabilem ut est a voluntate in suo ordine causandi, quod etiam asserit *in* 3. *dist.* 18. *q. unica*, ubi tractat an Christus potuerit mereri per actum portionis superioris, atque adeo

65. 2. Conclus.

Eligitur negativa sententia.

Declaratur sententia Doctoris.

per ipsam fruitionem beatificam. Unde quando hic dicit esse contra naturam voluntatis determinari a causa inferiori, non autem a superiori, non intelligit de determinatione auferente libertatem voluntatis simpliciter, sed de determinatione statuente necessitatem ex parte effectus, et tollente simpliciter ejus contingentiam, ita ut non possit potentia proxima non esse, ut procedit a suis causis. Quamvis enim ut procedit a voluntate, sit contingens et potens non esse, quia voluntas libere se habet ad ipsum, tamen ut procedit a causa superiori, cujus determinatio non est in potestate voluntatis, et semper manet respectu actus, sequitur quod non est simpliciter contingens, quia necessitatur voluntas formaliter, ut sub actu est a Deo conservante in ea actum, non autem effective necessitatur. Nulla autem causa inferior voluntate in suo ordine causandi nata est tribuere illam necessitatem actui voluntatis, quia voluntas sic non esset causa superior in suo ordine, inquit, quia nempe causa illa tribuens necessitatem simpliciter effectui seu actui, non esset in ejus potestate, neque sequeretur ejus determinationem eo modo quo de facto subsunt tales causæ voluntati ut habitus quibus ultimur quando volumus, et vocatio divinæ gratiæ et intellectus, qui subsunt determinationi voluntatis. Hæc est vera sententia Doctoris, ut patet ex ejus discursu; unde in fine concludit quod actus ille potest dici simpliciter contingens, ac proinde simpliciter est contingens quod voluntas beati non peccat, quamvis nunquam eveniet ut peccet, Deo illam præveniente et conservante beatitudinem. Colligitur hanc eamdem esse constantem sententiam Doctoris ex locis ejus citatis in quæstionibus præcedentibus, in quibus asseritur non necessitari voluntatem ad finem ultimum in particulari clare etiam visum, neque ad finem in universali, neque habere inclinationem ullam voluntatem creatam, qua agat per modum naturæ, et necessario, et hanc esse differentiam ejus essentialem et modum operandi, qua in productione sui actus agit contingenter et libere; loca ejus *ibidem* citavimus; videantur quæ dicta sunt in iis controversiis.

Voluntatem non necessitari constans sententia Doctoris.

Difficultas probationis.

Probatio ostensiva hujus conclusionis difficilior est, recurrente semper illa distinctione, nempe de potentia absoluta seu de possibili, et de facto seu de potentia ordinaria, quia multa involvunt contradictionem, et non involvunt, quæ nos neque per rationem, neque per revelationem possumus penetrare, quia neque fundamentum possibilitatis aut impossibilitatis penetrare possumus ex parte rei; neque etiam ex parte divinæ omnipotentiæ, quid circa creaturas ordinare possit. Cæterum procedendo ex cognitis de facto, quacumque via illa cognoscamus, concludendum erit quod magis consentaneum videtur.

Sumenda ex facto.

66. Probatio conclusionis.

Probatur ergo conclusio, primum ex sancto Bernardo, qui eam videtur expresse docere, (cujus auctoritatem potissimum secuti sunt antiqui Theologi, quos citavimus in hac quæstione) de gratia et libero arbitrio, ubi ostendens cætera, quæ carent libertate, carere etiam merito, subdit: *Ipsam vero* (supple voluntatem) *quia impossibile de seipsa sibi non obedire*, (nemo quippe non vult quod vult, aut vult quod non vult) *etiam impossibile est sua privari libertate. Potest quidem mutari voluntas, sed non nisi in aliam voluntatem, ut nunquam amittat libertatem; jam ergo non potest privari illa, quia nec seipsa*, etc. Loquitur autem Bernardus de libertate voluntatis, quæ nunc in quæstione versatur, quia eam opponit necessitati, quæ excludit meritum et deme-

Bernard.

Voluntatem mutari posse, non privari sua libertate.

ritum. Deinde in sequentibus dicit ea carere insanos, infantes et dormientes, quia sicut non sunt compotes rationis, sic nec retinent usum propriæ voluntatis, ac proinde non habent meritum aut demeritum; loquitur etiam de voluntate, ut comparatur ad gratiam, ac proinde ut libera est, neque ergo intelligi de libertate a coactione seu spontaneitatis, qualem habet voluntas divina ad intra. Nequit etiam intelligi locutus de potentia ordinaria, quia illa verba excludunt hunc sensum : *Jam ergo non potest privari illa, quia nec seipsa;* supponit ergo voluntati creatæ tam essentialem esse libertatem quam esse voluntatem; neque loquitur de voluntate sumpta in actu secundo, prout consuetum est Augustino dicere bonam aut malam voluntatem, sed de ipsa potentia, ut patet ex toto contextu; agit enim de subjecto libertatis per modum potentiæ dominantis suo actui. Unde infra distinguens triplex genus libertatis, nempe a peccato, a miseria, a necessitate, dicit liberum arbitrium sic vocari ut excludit necessitatem; quam libertatem nobis in conditione tribuit natura, aliam nempe a peccato gratia, aliam a miseria vitæ, et gloria.

[Bernardus] [loquitur de] [libertate ad] [propositum] [conclusionis.]

[Triplex] [libertas.]

Item infra postquam disseruit de libertate a peccato et miseria, loquens de libertate ut opponitur necessitati : *Verum libertas a necessitate æque et indifferenter Deo, universæque tam malæ quam bonæ rationali convenit creaturæ; nec peccato nec miseria amittitur, vel minuitur, nec major in justo est quam in peccatore, nec plenior in Angelo quam in homine,* etc. Quod mox probat comparans Angelum bonum et malum, in hoc pares, quod sicut non necessitate in bonum fertur bonus, sed libertate, ita etiam malum eadem libertate Angelum ferri in malum : *Et sicut,* inquit, *cœlestis Angelus, aut etiam ipse Deus permanet libere bonus* (propria videlicet voluntate, non aliqua extrinseca necessitate), *sic profecto Diabolus æque libere in malum et corruit et persistit suo utique voluntario nutu, non alieno impulsu,* etc. Si ergo æque indifferenter hæc libertas est in creatura rationali, et in creatore secundum Bernardum, sequitur privari ea non posse creaturam, sicut neque creator ea privari posset. Unde infra concludit in hæc verba : *Manet ergo libertas voluntatis, ubi etiam sit capacitas mentis tam plena quidem in malis quam et in bonis, sed in bonis ordinatior, tam integra quoque pro suo modo in creatura, quam in creatore,* etc. id est, secundum privationem, ut exponit Sanctus Bonaventura, qua excluditur, nempe necessitas, non secundum positionem, qua importatur perfectio et potestas, quod innuit ipse Bernardus per sequentia, *sed in illo,* inquit, *potentior,* supple in creatore.

[Æquiparatur libertas creaturæ, et creatoris.]

[Libertas quoad privationem necessitatis plena est in creatura.]

Item infra : *Cæterum libertas arbitrii* (*ut supra liquido apparuit*) *cunctis pariter ratione utentibus convenit, non minor quantum in se est in malis quam in bonis, tam plena in hoc sæculo quam in futuro,* etc. Infra docet hanc libertatem ex creatione sui convenire voluntati, per quam recepit entitatem, supponens inseparabilem esse ab ea, et ex natura sua convenientem.

[Libertas inseparabilis a voluntate.]

Secundo probatur ex Augustino, qui dicit, nemo potest credere nisi volens, et alibi, quod nullo modo potest invitus credere. Item, *in libro de libero arbitrio,* doctrina ejus plurimum facit ad hanc conclusionem, *lib.* 3. *cap.* 1. dicit motum voluntatis, quo convertit se ad commutabile bonum, ita proprium esse voluntatis, sicut motus deorsum est proprium lapidis : *Nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est, etenim mox nullo intervallo, mox ut volumus, præsto est,* etc. 67.

[2. Probatio.]

[August.]

Quod si fieri non potest, ut dum volumus, non velimus, adest utique voluntas volentibus, nec aliud quidpiam est in potestate, nisi quod volentibus adest; voluntas ergo nostra, nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate, porro quia est in potestate, libera est nobis: non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse, quod habemus, etc. Et infra, *nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit,* etc. et cap. 17. *Sed quæ tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis; aut enim ipsa voluntas est, et a radice ista voluntatis non receditur, aut non est voluntas, et peccatum nullum habet,* etc. Vide alia, quæ sequuntur. Augustinus disserit contra Manichæos, qui peccatum necessitate fieri dicebant, et ex extrinseca compulsione necessitante, ut patet lib. 1. Retract. cap. 9. *Propter eos itaque disputatio illa suscepta est, qui negant ex libero voluntatis arbitrio mali originem duci,* etc. et prima interrogatio libro 1. est talis : *Dic mihi quæso te, utrum Deus non sit auctor mali?* ergo quando dicit voluntatem nostram, *voluntatem esse non posse nisi libera sit,* loquitur in sensu contradictorio Manichæis, qui negabant liberum arbitrium. Supponit ergo, aut intendit voluntatem creatam non posse necessitari ad actum efficiendum; ratio enim Augustini universalis est. Huc etiam revocari potest Tertullianus, Bernardus et Damascenus *supra* citati, imaginem Dei statuentes in creatura rationali, comprehendentes voluntatem, quæ libera est, ut *suo lato argumento* 4. *pro conclusione* deductum est. Sed hæc imago est indelebilis ut dicit substantiam; ergo ita per se competit voluntati tanquam essentiale esse liberam, sicut et intellectui esse principium naturale.

68. 3. Ratio. Tertio probatur conclusio ratione : Voluntas non potest agere modo opposito suæ naturæ; natura autem voluntatis est, ut agat libere, supposita deliberatione, et ita ex natura sua ad talem modum agendi determinatur, ut non possit ex se necessario et non libere agere; ergo hic modus agendi est ei essentialis, supposita deliberatione. Confirmatur, causa naturalis nunquam potest agere libere, ergo neque causa libera qua libera, poterit agere necessario. Probatur consequentia, agere libere et indifferenter, et agere necessario, ut sub determinata ratione dividunt causas, opponuntur contradictorie, sed agere libere competit voluntati respectu ejus, ad quod est indifferens; ergo respectu ejus non potest necessitari in agendo. Patet consequentia, quia cuicumque per se competit extremum contradictionis, neque per se, neque per accidens potest ejus oppositum eidem convenire; hac enim ratione causa naturalis, et necessario agens non potest etiam per accidens agere libere, ut actio ab ipsa egreditur, quamvis applicari possit libere a causa superiori, v. g. oculus elicit visionem necessario præsente objecto, et intellectus intellectionem, quamvis uterque actus libere imperetur a voluntate; ex quo excluditur responsio Suaris, qui dicit potentiam motivam libere moveri a voluntate, quæ tamen est potentia naturalis, ac proinde causa libera poterit saltem a Deo moveri necessario. Sed hæc instantia non solvit argumentum; dato enim quod potentia motiva esset potentia naturalis in agendo, quamvis libere moveretur a voluntate ad eliciendum motum, non tamen libere ipsa eliceret motum, sed necessario; neque motus ille diceretur liber, ut in motivam refunditur, sed ut in voluntatem; nam sicut repugnat libertatem communicari intrinsece potentiæ motivæ aut alteri a voluntate diversæ, sic etiam repugnat motum

Divisio causæ in liberam et naturalem

Instantia de potentia motiva rejicitur.

esse liberum, ut refertur ad causam, cui repugnat libertas, quia esse liberum in effectu est denominatio ejus a causa, qua libera est. Deinde, instantia alia non recte adducitur ad propositum, quia potentia motiva non habet ex se determinationem hîc et nunc ad actum, sicut causa naturalis aut libera, quia causa motus est appetitus, et imaginatio, quamvis exerceatur in potentia motiva quoad actum, qui subest voluntati aut appetitui, in ordine ad quem non movetur unquam ex se potentia motiva nisi per appetitum; in ordine autem ad alios actus, qui nulla ratione subsunt voluntati, movetur per modum causæ naturalis, in quibus nequit a voluntate recipere determinationem aut libertatem, v. g. in palpitatione cordis, aut hujusmodi.

tiva est differens indeterminata.

69. Agere libere per se competit voluntati. Quod ergo per se competat voluntati agere indifferenter, probatur ex omnibus locis, quibus probatur ejus libertas, quia virtus et vitium supponunt aliquam per se causam, non aliam quam voluntatem qua imputabiles sunt, nec illam nisi qua est libere agens; ergo sic agere per se competit voluntati. Confirmatur, quia hac ratione distinguitur per se voluntas ab appetitu sensitivo, et homo a bruto, ut operatur circa bonum, quod homo cum indifferentia, brutum cum necessitate, ut constat ex Philosopho et Damasceno, et reliquis *supra* citatis; nemo autem negat hanc distinctionem esse per se utriusque. Secundo, homo supposita deliberatione nequit aliter agere quantum est ex se, nisi libere respectu ejus, ad quod est indifferens, quia esse indifferentem ad aliquid, et determinatum implicant expressam contradictionem respectu ejusdem subjecti, et sub eadem ratione; ergo hic est modus essentialis agendi voluntatis respectu indifferentis, quia alias in aliqua operatione et in ordine

nfirm.

ferentia petitus ionalis.

ad aliquod objectum posset agere determinate post deliberationem. Responderent Molina et alii, quos alias impugnavimus, concedendo voluntatem de facto supposita deliberatione agere necessario quoad primas affectiones, quæ fiunt in ipsa per vocationem divinam; sed quidquid sit, an voluntas quoad istas affectiones elicitive se habeat, et necessario non intendit argumentum quæstiones illas particulares, sed præcise agit de voluntate repectu actus et objecti indifferentis.

Responsio

Rejicitur.

Quarto itaque patet idem, quia diviso causæ per *indifferens* et *necessarium* est causæ per se, et sic eam sumit D. Bernardus *supra* citatus, dicens reliquas præter voluntatem potentias in homine agere necessario, voluntatem autem libere; sic sanctus Augustinus etiam distinguit motum voluntatis a motu lapidis per *voluntarium* et *naturale*. Peto ergo an hæc distinctio sit causæ per se? quis hoc negabit? ergo eodem modo se habet quælibet species ad sua constituentia et ad per se actum, seu differentiam; ergo indifferentia in eodem gradu constituit indifferentem, sicut necessitas causam necessariam; hæc autem tolli nequit in operando a causa, cujus est; ergo neque illa. Dices quod hæc ratio concludit de facto, non autem de possibili. Contra non potest illa impossibilitas aliter ostendi, quam reducendo rationem ad extrema contradictionis per se convenientia, et absolute, sed comparando voluntatem ad finem universum, sive in particulari, sive in communi, et ad quoscumque suos actus juxta principia nostræ Scholæ probatur per se indifferenter agere. Juxta principia autem omnium, et sanctos Patres, ac Concilia, quæ definiunt liberum arbitrium esse, probatur saltem supposita deliberatione agere indifferenter circa objectum indifferens, et sic agere

70. 4. Ratio.

Causæ liberæ et necessariæ oppositio.

Responsio.

Impugnatur.

Via probandi impossibilitatem.

Libertas voluntatis ab omnibus asserta tanquam

differentia per si ejus. per se tanquam ex natura sua respective ad tale objectum; ergo probatur hic modus agendi reduci per se in rationem constitutivam voluntatis, qui variari nequit manente voluntate, sicut neque principi naturalis constitutum, aut modus agendi manente principio, alias possemus semper dubitare de veritate demonstrationis, an scilicet talis sit effectus ex ratione præcisa causæ et effectus; an vero ex conditione aliqua limitata in hoc aut illo, quod tolleret certitudinem scientiæ, quod maximum esset inconveniens. Posset enim, quidquid de causis particularibus eorumque effectu necessario consequente disseritur, et modis causandi, sic eludi per illam distinctionem potentiæ absolutæ et ordinariæ tanquam effectus sit necessario connexus de potentia ordinaria, non autem de potentia absoluta ita connexus, quin stare posset oppositum, et modus oppositus causandi, quod tollit certitudinem scientiæ per causam efficientem et finalem, quidquid sit de scientia per causas intrinsecas.

Tolli necessitatem scientiæ.

71. Responsio. Dices aliter negando paritatem inter causam naturalem et voluntatem, quia necessitas agendi est modus determinatus agendi causæ naturalis ; non ita voluntatis, quia voluntas juxta sententiam frequentem plurium aliquando agit per modum naturæ, aliquando per modum voluntarii, ac proinde non est contra naturam ejus, ut necessario agat, maxime Deo ipsam applicante, ut sic agat, cui essentialiter subjecta est. Contra,

Impugnatio. quod voluntas agat necessario circa objectum ad quod ordinatur per modum naturæ undecumque proveniat, sive ex perfectione objecti, sive ex modo proponendi determinate ipsum juxta varia fundamenta alterius Scholæ, quæ hunc modum agendi tribuit voluntati; dato ergo quod sic agat, ut natura, non tollit, quin voluntas etiam circa objectum contingens agat ita libere, ac si nullum alium modum agendi haberet, nisi illum, maxime quando proponitur indifferenter, et hoc ex differentia sua intrinseca; ergo sicut se habet ad objectum, in ordine ad quod agit tantum ut natura, ita etiam se habet ad objectum, ad quod nata est indifferenter agere; sed ita se habet ad objectum, et actus necessarios, v. g. circa Deum clare visum, ut non possit agere indifferenter circa ipsum secundum Doctores, qui hanc sententiam tuentur ergo a paritate rationis, nequit etiam necessitari per divinam potentiam, ut agat necessario objectum indifferens. Patet consequentia, quia sicut inclinatio ejus ut natura est, nequit variari, quia inseparabilis est ab ipsa, ita etiam hæc alia inclinatio est ipsi æque naturalis; non minus enim repugnat voluntatem dicere inclinationem contingentem activam ad objectum, ad quod necessitatur, sive ex modo propositionis, sive ex natura objecti et voluntatis, quam eamdem determinate se habere ad objectum, ad quod tam ex se quam ex modo propositionis contingenter et libere se habet ; ergo spectando inclinationem voluntatis, et naturam talis objecti, et modum proponendi objectum, non est fundamentum unde colligatur necessitari voluntatem posse, ut agat necessario circa ipsum; quamdiu enim manet radix libertatis in intellectu, prout hi auctores statuunt, manet indifferentia formalis in voluntate. Hoc argumentum a fortiori concludit in sententia nostræ Scholæ, qua statuitur radix libertatis in ipsa voluntate, quia hæc est unica et sola inclinatio voluntatis activa, qua libere ordinatur ad omnem suum actum. Ex hoc ergo argumento habetur, quantum est ex natura voluntatis intrinseca et extrinseca objecti, et

Modus agendi necessari circa aliqua non tolli modum liberum agendi

Libertas est inclinati per se voluntati

modo proponendi ipsum, non haberi fundamentum unde colligatur possibilitas necessitandi voluntatem; an vero per efficaciam causæ extrinsecæ, et subordinationem quam habet ad ipsam, possit necessitari per argumenta sequentia deducetur.

72. Ratio. essitas erandi non ucitur untati ex rdinaione ad imam isam.

Quinto probatur quod non ex subordinatione voluntatis creatæ ad primam causam possit colligi etiam necessitari posse ad illud ad quod alias est indifferens. Hæc subordinatio fundatur in voluntate creata, vel quantum est præcisa causa secunda dependens a prima in *esse* et *operari*, sicut cæteræ, vel inquantum ut talis est participatio divinæ voluntatis per quamdam incitationem, prout inveniri potest in creatura in *esse* et operando; sed ex neutro horum colligitur, ergo hac in parte non suppetit fundamentum asserendi oppositum. Minor probatur quoad primum membrum, quia subordinatio causæ secundæ ad primam commensuratur suæ entitati et activitati; nihil enim dependet ab alio, nisi ut est et operatur, et secundum quod est et operatur, quia sicut diversæ sunt causæ in *esse* et *operari*, sic etiam diversificantur in suis dependentiis, neque idem est influxus in quo Deus creat et conservat Angelum, cum eo quo creavit cœlum, et conservat. Neque idem concursus ejus cum igne et voluntate in suis actionibus, quia nempe Deus influit secundum cujusque naturam et virtutem particularem; ergo subordinatio voluntatis ad Deum in agendo sequitur inclinationem activam connaturalem ejus, neque ultra extenditur. Omitto nunc potentiam obedientialem, quam aliqui statuunt in creatura, quia non est quæstio præsens de hoc, sed de voluntate, qua particularis causa est, in ordine ad suum effectum connaturalem, an necessitari possit ad ipsum, stantibus requisitis, et quæstio est de eo, qui alias libere natus est sequi ad ipsam. Sed inclinatio voluntatis est libera et indifferens tantum in ordine ad actum de quo agitur; ergo non dicit subordinationem ad Deum, nisi secundum hanc inclinationem et modum producendi connaturalem. Nulla enim virtus activa voluntatis ordinatur ad illum actum cum necessitate producendum, alias posset per modum naturæ agere circa objectum, ad quod est indifferens, quantum est ex se. Hoc autem æque repugnat esse in potestate voluntatis, sicut in potestate causæ naturalis esse, ut agat ab intrinseco libere; ergo subordinatio voluntatis, ut causæ secundæ ad primam, non consistit nisi in eo quod potest ex virtute innata producere, tantumque dependet a Deo quantum ad actionem, applicationem et effectum, ac proinde non extenditur ad aliud quod secundum virtutem innatam non includit, et repugnat ipsi; repugnat autem voluntati quantum est ex se agere necessario circa indifferens, sicut repugnat ei non esse liberam; ergo quoad tale genus actionis non dicit ullam subordinationem ad causam primam.

(Left margin: rdinatio usæ rioris uperioem. — sursus juxta uram tus, et usæ.)

Subordinatio voluntatis importat virtutem innatam ejus.

Probatur eadem minor quoad secundum membrum, quia voluntati divinæ repugnat agere necessario circa quodcumque, ad quod est libera; ergo similiter voluntati creatæ, inquantum est participatio ejus, repugnat agere necessario circa illud ad quod tantum ordinatur libere, quantum est de se. Ex quibus patet hanc possibilitatem non posse reduci in subordinationem voluntatis creatæ ad primam causam.

Voluntas divina nequit agere necessario circa objectum indifferens.

Sexto probatur eamdem necessitatem non colligi ex efficacia divinæ voluntatis supra voluntatem creatam. Vel necessitaretur voluntas per ipsam voluntatem divinam immediate, vel mediante aliqua 63.

6. Ratio. Non colligi intentum ex efficacia divinæ voluntatis.

causa secunda. Non secundum, ut sequenti ratione probabitur. Quod vero non primum, probatur (tertius autem modus necessitandi non suppetit) non potest esse in Deo magis efficax et determinata voluntas, quam sit efficax et absolutum decretum, quo determinatur de facto. Sed hoc compatitur cum libertate ejus juxta communiorem sententiam Scholæ et Augustini; ergo voluntas creata nequit effective necessitari per voluntatem divinam. Probatur major, quia voluntas divina non influit in effectum ad extra, nisi ut est in actu secundo, et sub aliquo decreto, nullum aliud est magis efficax quam absolutum, quod antecedit prævisum usum liberi arbitrii. Et probatur, quia aliud quodcumque ideo diceretur magis vel simpliciter efficax, quia applicaret infallibiliter causam, vel poneret effectum per causam; sed hæc omnia conveniunt decreto efficaci et absoluto, quale de facto ponitur, v. g. de conversione Pauli, per quod de nolente fiat volens; ergo nullum aliud magis efficax est possibile, quo determinari possit voluntas ad agendum, aut actus per eam intendatur, supposito quod Deus nihil infundat antecedenter ad actum; ergo, etc. Minor patet, quia vel illa major efficacia spectaret ad actum primum voluntatis creatæ, vel ad actum secundum. Non ad actum primum, quia supponitur voluntas completa in actu primo, cujus plenam habet potestatem (non enim agimus ex scopo quæstionis de actibus supernaturalibus), dato etiam opposito tantumdem fieret per decretum absolutum, quod de facto est; vel spectaret ad actum primum, quia certius et efficacius determinaret applicando voluntatem in actum secundum; sed neque hoc, quia major certitudo nequit esse quam infallibilis; neque major applicatio quam quod voluntas agat ad extremum suarum virium, et toto conatu; utrumque habetur per decretum efficax, quod compatitur cum libertate. Neque illa major efficacia spectat ad actum secundum, qui nequit habere majorem connexionem cum causa quam sit causæ ad ipsum per applicationem totius conatus; ergo nequit esse magis efficax decretum in Deo, quo applicaretur voluntas ad actum, quam sit hoc de facto ponitur ante prævisum usum liberi arbitrii, spectando naturam decreti in se et absolute, ut præscindit a mediis ad extra.

Efficacia decreti absoluti Dei.

De nolente facit volentem.

Confirmatur, ideo aliud decretum esse magis efficax, quia magis applicaret voluntatem divinam, aut ejus omnipotentiam (sive diversa sint, sive unum, quod ad præsens non spectat) in ordine ad effectum; sed hoc est falsum, ergo. Patet minor, quia per quodcumque decretum absolutum ante prævisum usum liberi arbitrii determinatur voluntas divina, quantum est ex parte intentionis ultima determinatione, ita ut nullo modo sit indifferens amplius in sensu composito, sed simpliciter sub affirmatione, quæ excludit totam negationem oppositam, et repugnet simpliciter non sequi effectum in sensu composito, stante decreto. Sed hac determinatione, qua voluntas divina est sub extremo contradictionis determinato, repugnat dari majorem ejus determinationem; ergo nequit major esse quam sit per decretum absolutum, quod de facto est, quantum est ex vi intentionis; hoc tamen non derogat libertati, ergo ex determinatione quacumque efficaci divinæ voluntatis, quæ compatitur secum concursum voluntatis creaturæ, non tollitur ejus libertas.

Confirm[...]

Decretu[m] absolutu[m] complet[e] determi[nat] divinam voluntatem.

Repugn[at] major d[e]terminat[io] ejus.

74. Dices ad hæc, quod decretum possibile poni non erit magis efficax, quantum ad substantiam efficaciæ, sed erit magis efficax quantum ad modum efficaciæ in vo-

Respons[io]

luntatem creatam, quia effectus erit necessarius etiam ut procedit a voluntate creata.
Diversa decreta. Unde si Deus decerneret illum effectum se solo producere, decretum esset alterius rationis, et major esset in eo simpliciter determinatio divinæ voluntatis ad effectum cum exclusione omnis concursus voluntatis in quantum activa esset, ita etiam supposito quod decerneret effectum produci necessario a voluntate creata, vel tolleret simpliciter contingentiam ejus, vel certe contingentiam quam habet in ordine ad voluntatem creatam, ita ut non solum non esset libere productus in sensu composito, sed nec etiam in sensu diviso, ut comparatur ad voluntatem sic agentem necessario, ut subordinatur decreto. Hæc responsio quamvis non sit facilis impugnationis, quia versatur circa principium, quod in controversia est, non convincit tamen oppositum.

Impugnatio. Contra eam sic argumentor : Nunc agimus de efficacia decreti, ut est applicatio voluntatis divinæ ad effectum, seu determinatio ejus in quantum admittit concursum voluntatis creatum. Ideo exemplum allatum de altero decreto (quod multi adversariorum non admittunt possibile, eo etiam dato prout nos concedimus) non est ad propositum, quia, ut dixi, agitur de determinatione divinæ voluntatis, in quantum admittit concursum causæ inferioris. Quod vero additur de efficacia quantum ad motum, est petitio principii, quia de hoc est quæstio, an scilicet ex ultima determinatione divinæ voluntatis admittentis consortium voluntatis creatæ, sequatur hanc necessario agere ex efficacia illius determinationis divinæ, et an possibilis sit talis modus agendi in voluntate creata, vel talis determinatio in divina voluntate, quæ hunc modum inferat. Si ergo non est possibilis talis modus agendi in voluntate creata circa objectum indifferens, et indifferenter propositum, neque etiam determinatio major in voluntate divina, quam sit per decretum efficax et absolutum, quod de facto ponitur. Decretum enim concurrendi cum causa secunda quantumcumque determinatum, supponit virtutem agendi causæ inferioris, et modum connaturalem ejus, per se convenientem, non mutat sicut decretum concurrendi cum causa naturali quantumcumque determinatum, non variat modum agendi ejus per se. Per se dico, quia potest modus per accidens agendi ejus variari, v. g. ut quod alias cum concursu ordinario propter resistentiam passi, et limitationem virtutis non produceret nisi successive, et in tempore, ut producat illud in instanti, eo modo quo generatio humana Christi, ut processit a matre cum alterationibus præviis in instanti peracta est, quamvis similis in aliis fiat in tempore, loquendo de generatione, et involvit motus prævios. (Decretum concurrendi implicat concursum inferioris causæ.)

Cæterum, causa naturalis per modum naturæ concurrit, quæ est ejus differentia et modus agendi connaturalis per se, sequens talem differentiam. Sed ne ab argumento digrediamur, in quo solum quæritur de ultima determinatione divinæ voluntatis, et efficacia decreti, probatur negatum, nempe non esse possibile aliud decretum magis efficax ex se, admittensque concursum voluntatis, quam sit illud decretum absolutum, quod de facto ponitur. Supponamus ergo, ut volunt adversarii, in voluntate duplicem inclinationem respectu objecti indifferentis, et indifferenter propositi; alteram, qua ordinatur ad illud per modum naturæ; alteram, qua libere. Si enim hoc non admittatur, tollitur quæstio, quia sic statuitur repugnantia ex parte voluntatis, ut agat per modum naturæ. (Probatio negati.)

Sic argumentor : Non est magis efficax decretum quo determinat Deus effectum 75.

causæ necessariæ, quam decretum quo determinat effectum causæ liberæ, salva libertate ejus; ergo non est magis efficax decretum quo determinat voluntatem, ut agat per modum naturæ, quam decretum quo determinat, infallibiliter et cum effectu, ut agat libere, utens ejus libertate ad effectum quemcumque vult, et prout vult; ergo nullum aliud decretum est magis efficax in Deo, quam sit absolutum, quod de facto compatitur libertatem, ac proinde nequit ex efficacia divinæ voluntatis aut decreti colligi necessitari posse voluntatem juxta sensum quæstionis. Utraque consequentia videtur legitima, et probatur antecedens efficacia et virtus causæ arguitur ex majori resistentia ex parte effectus ponendi in causa inferiori; sed minor est resistentia ex parte causæ determinatæ secundum principium agendi, ut agat determinate in ordine ad effectum, ad quem ex forma sua determinatur intrinsece, quam ex parte causæ, quæ intrinsece est indifferens et indeterminata ac libera, ut applicetur et agat determinate, id est, cum effectu ad alteram partem contradictionis sine suo prævio consensu; ergo posse uti hac causa libera ad effectum, quemcumque velit Deus, determinate sine prævia determinatione ejus in actu primo, arguit majorem efficaciam et potentiam in Deo, quam uti causa intrinseca determinata, et ex forma sua in actu primo, et in ordine ad effectum, ad quem ex se determinata est; ergo voluntas divina efficacius determinatur per decretum compatiens libertatem, quam per aliud quodcumque applicans causam determinatam, aut ipsam voluntatem, qua determinata est per subordinationem ad Deum, ut agat per modum naturæ. Major videtur manifesta, et patet, quia ubi major est connexio causæ ad effectum suum, ibi minor est resistentia causæ ad actionem, et facilior ejus usus et applicatio, quod ad sensum patet. Sed major est connexio causæ determinatæ, qua determinata est ad effectum (quia in ea nulla est inclinatio aut possibilitas ad oppositum) quam causæ liberæ, quæ opposito modo se habet, et sub extremo contradictorio; indifferens enim et determinatum sic opponuntur, ex quo patet minor. Et probatur ulterius ex Augustino, qui variis in locis contra Pelagianos et alios hoc ipsum specialiter reducit in omnipotentissimam Dei voluntatem, quæ hominum et Angelorum voluntates movere potest quo voluerit, et ad id quo voluerit libere volendum. Unde *Enchiridii cap.* 102. postquam præmisit Deum bona etiam per malas hominum voluntates operari, subdit: *Sed quantælibet sunt voluntates, vel Angelorum, vel hominum, vel bonorum, vel malorum, vel illud quod Deus, vel aliud volentes quam Deus, omnipotentis voluntas semper invicta est*, etc. Et ne in longum abeatur, videatur idem *de correptione et gratia ad cap.* 10. et deinceps, ubi fuse de hoc disserit, et potentiam divinæ voluntatis exaggerat in hunc finem, ejusque efficaciam. Quod ratione patet, quia voluntate saltem determinata ad oppositum difficilius reducitur, ut velit quod noluit, aut nolit quod vult, et hoc libere, quam eamdem, ut determinata est, aut aliam causam determinatam inclinare, ut agat; ergo recte hoc opus in solam omnipotentiam tanquam summam recte refundit Augustinus. Ex quo patet necessitatem prætensam voluntatis non reduci in efficaciam omnipotentiæ divinæ, cujus actus efficacissimus circa voluntatem creatam est uti ipsa libere consentiente ad quodcumque vult, et eam sic applicare certissime et invictissime ut agat, et hoc libero suo consensu, quod obtinet mediante

Major est efficacia determinare causam liberam, quam necessariam.

Facilius applicatur causa determinata, quam libera.

August.

Confirmatur sententia Augustini.

decreto absoluto quantum est ex vi intentionis.

76. . Ratio. Septimo probatur idem, quantum est ex parte causæ secundæ et medii, non habere efficaciam necessitandi voluntatem ad actum præfatum. Eadem ratione major est efficacia voluntatis divinæ, quam ullius causæ creatæ; ergo si mediante ea repugnat voluntatem necessitari effective, ita etiam repugnat eamdem necessitari virtute alicujus creatæ, aut ejus efficacia, ut dixi, effective. Probatur consequentia: Nulli causæ creatæ subordinatur voluntas essentialiter in agendo, sicut subordinatur primæ causæ, alias repugnaret voluntatem agere de facto sine concursu talis causæ, sicut nequit agere sine concursu Dei. Loquor autem hic de subordinatione, quæ est per influxum immediatum in effectum, non de illa quam habet ad prærequisita, ut ad objectum, et intellectum. Nullius causæ creatæ, etiam possibilis voluntas est participatio sicut est participatio divinæ voluntatis, alias talis causa, quæcumque esset, posset se sola producere actum voluntatis sine concursu ejus (dato quod actus ille sit producibilis, et sine concursu voluntatis, ut supponimus ex prima conclusione), quia includeret eminenter virtutem productivam voluntatis et omnem ejus efficaciam.

Non necessitatur voluntas per aliquid creatum effective.

Voluntas subordinatur Deo, non aliis.

Creata voluntas participatio est divinæ.

His ergo suppositis, ut clarius procedatur ad reliquum, videndi sunt modi, quibus mediante creatura producta Deus posset necessitare voluntatem sine repugnantia ex parte potentiæ, et effective, qui in universum excogitari possunt duo, aut per creaturam assistentem extrinsece. Et hic modus impossibilis censetur, et impugnabitur ex impugnatione alterius, qui est, nempe imprimendo voluntati aliquod principium sui actus intrinsecum, per modum actus productivi seu actionis; vel per modum causæ partialis dicentis necessariam et inseparabilem connexionem cum effectu. De hoc potissimum est difficultas, non autem de aliquo per modum actionis, quia hæc consequitur usum libertatis; si enim partialis est, ita ut non sit totalis productio actus, exigit simultaneam actionem voluntatis creatæ, ac proinde esset posterior usu libertatis, non prior, quod necessarium foret ad necessitandum voluntatem, ut exeat in actum; si autem totalis esset, tunc voluntas nihil ageret, sed effectus esset ab eo solo a quo est completa et adæquata ejus actio. Si autem esset una et eadem actio, ut aliqui volunt (quod non probo, quia dependentia effectus a causa, a qua essentialiter dependet, est alia ab ea, quem dicit ad causam, a qua est contingenter) perinde manet ratio facta, quia etiam simultanee est ab utraque causa, et supponit libertatem et modum agendi voluntatis creatæ.

Modus quo necessitaretur voluntas per aliquid creatum.

Probatur itaque quod ex aliquo per modum principii nequeat voluntas necessitari ex ratione supposita; nulla causa potest necessitare voluntatem, nisi quæ est prior, et superior ipsa essentialiter; sed hoc nulli creaturæ competit; ergo, etc. Probatur major, eatenus determinaret voluntatem necessario, quatenus ipsa in se causa est determinata ad actionem, et ejus determinatio infert determinationem necessariam voluntatis, eam applicando ad effectum; ergo competit ipsi quatenus superior est essentialiter, et prior voluntate, eam subordinans in actione. Antecedens patet in omni serie causarum essentialiter subordinatarum, v. g. causa prima et secunda, voluntate et potentia motiva, etc. quia causa nequit esse proxime determinata ad effectum nisi ad eumdem sit determinata causa prima,

Nulla creatura est superior voluntate essentialiter, ut causa.

Necessitas ex subordinatione.

sine cujus determinatione non esset hîc et nunc determinata causa proxima, neque motiva esset determinata ad effectum, nisi prius ad eumdem esset determinata potentia superior, ut appetitus aut voluntas. Sed nulli causæ secundæ subordinatur voluntas magis quam primæ causæ; ergo si subordinatio ad causam primam immediata non necessitat voluntatem, ut dictum est in præcedenti ratione, sic etiam neque subordinatio ad aliam, quæcumque sit, creatam.

Confirm. Confirmatur, eatenus creatura determinaret voluntatem, quatenus ipsa creatura haberet connexionem inseparabilem cum effectu; sed major est connexio divinæ voluntatis jam determinata ad effectum quam ullius causæ secundæ, quia illa non est impedibilis, hæc autem sic, saltem non concurrente Deo, quod possibile est, vel ostendatur repugnantia, quæ difficulter inveniri potest, quin causa creata, et absoluta et partialis non possit suspendi ab effectu absoluto; ergo per nullam creaturam ita determinari potest voluntas ad effectum magis quam per primam; quæ tamen non infert hanc necessitatem, quæ repugnat voluntati, sed solum infallibilitatem secuturi effectus, non inevitabilitatem.

Major connexio est effectus ad voluntatem Dei quam ad causam secundam.

77. 8. Ratio. Octavo : Illa major connexio fundaretur in virtute et efficacia causæ, vel in sequela necessaria effectus secundum exigentiam prioris et posterioris. Tertius modus non est imaginabilis; sed neutrum dici potest, ergo, etc. Probatur minor, illa est efficacior causa, quæ se sola effectum potest ponere, quam illa quæ nequit se sola ponere effectum, sicut efficacia totalis excedit efficaciam et virtutem causæ partialis. Sed voluntas cum omnibus requisitis et concurrentibus de facto secundum potentiam ordinariam potest ponere quamcumque volitionem, nihil aliud præterea exigens; nulla autem alia causa creata concurrentibus etiam quibuslibet seclusa voluntate illam potest ponere; ergo major est efficacia voluntatis quam illius principii quantum ad efficaciam in virtute et activitate fundatam. Qui ponunt prædeterminationem physicam ad singulos actus voluntatis, negarent voluntatem posse habere effectum sine ipsa; contra quos suo loco disserendum est particulariter; nunc autem sequemur communem opinionem, et saltem in actibus indifferentibus voluntatis non videtur fundamentum illud asserendi.

Major efficacia voluntatis quam ullius creati in ordine ad volitionem.

Responsio rejicitur.

Probatur ergo eadem minor quoad aliud membrum de sequela necessaria effectus. Ad voluntatem potest sequi volitio sine tali principio, ad tale autem principium sine voluntate non sequeretur; ergo ex utroque capite major connexio est inter voluntatem et volitionem, quam inter tale principium et volitionem; ergo ex nulla connexione, quam habet ad effectum, necessitare potest voluntatem.

Confirmatur eadem minor, sumendo principium illud quod est intrinsecum voluntati, et supponendo illud principium agendi esee accidens intrinsecum voluntati. Quidquid dependet in *esse* a voluntate, dependet etiam in *operari*, quia operatio sequitur *esse*, et ejus dependentiam per se. Sed quod dependet a voluntate non potest ipsam necessitare, quia tolleret modum ejus naturalem agendi, saltem hoc est contra naturam posterioris et dependentis variare naturam prioris, vel quod ipsi ex se competit, quod supponit et perficit, vel saltem non destruit, nisi sit ei violentum, sicut calor aquæ, qui tendit in ejus corruptionem; hoc autem non convenit tali principio, quod voluntati inest in ordine ad actum secundum, ad quem dicit inclinationem naturalem. 78. Confirm.

Principium intrinsecum agendi non necessitat voluntate.

Responsio rejicitur. Et si dicas violentari active; hoc improprie dicitur, si sumatur *violentum* proprie et in rigore, quod sic dicitur respectu passi. Deinde, nulla violentia infertur voluntati, sed necessitas, quia non extrahitur ad producendum illud quod non includit in sua virtute activa, necessitas autem et violentia differunt.

Responsio rejicitur. Et si dicas violentari quoad modum, quia non libere producit, hoc etiam non subsistit, quia non nata est voluntas agere contra inclinationem causæ superioris aliter quam ab ipsa applicatur; tale esset illud principium, si daretur, quia perfecte prædominaretur voluntati; exclusa ergo hac responsione, quæ desumi posset ex natura *violenti*.

Responsio. Dices quod voluntas est prior in ratione subjecti, non autem in ratione agentis.

Impugnatur. Contra, ideo voluntas est capax accidentis per modum principii, quia ordinatur ad actionem ut principium; ergo quidquid advenit ipsi in actu primo, non destruit modum naturalem ejus, quo fertur in objectum, alias esset contra finem ejus et inclinationem voluntatis, quam perficere ex fine suo debet. Voluntas autem ut potentia vitalis perficitur in ordine ad objectum, et inclinatio ejus passiva ad actum subordinatur suæ activæ, per quam fertur in objectum, et consequenter quidquid recipit ut subjectum in ordine ad actionem, non destruit, neque destruere potest modum quo in objectum indifferens, et indifferenter propositum est liber et indifferens; ergo nequit tolli per aliquod principium creatum superadditum effective.

Modus naturalis agendi salvatur in voluntate.

79. Nona ratio. Nono: Nihil magis videtur determinate actum secundum voluntatis respicere, quam v. g. gratia actualis, habitus charitatis, inclinatio potentiæ ad summum bonum, clara Dei visio, notitia legis. Sed hæc simul non necessitant voluntatem in via, neque secundum nos in patria; ergo nihil aliud creatum videtur possibile, quod eam necessitat per modum principii. Major probatur, quia nihil intrinsecum voluntati est superius voluntate et gratia quoad ordinem determinatum ad bonum, qui talis est in his, ut nequeat vitiari saltem in habitu charitatis. Sed si daretur aliqua alia causa, quæ necessitaret voluntatem ad amandum, sequeretur quod inclinatio charitatis ad bonum non esset perfectissima, quantumcumque intenderetur charitas, quia aliter non determinat ad bonum nisi contingenter medio consensu libero voluntatis, illa autem alia esset necessitans voluntatem ad bonum inevitabiliter, sed nulla ratio cogit admitti ullam qualitatem, quæ magis inclinat ad bonum quam charitas. Confirmatur, si voluntas necessitaretur per talem qualitatem, sequeretur quod de nolente fieret volens. Hunc autem effectum refert Augustinus in solam omnipotentiam Dei, non destruendo etiam libertatem voluntatis, supra citatis locis. Probatur tamen sequela, quod necessario determinat ad effectum, necessario delet omne incompatibile, et quodcumque impedimentum; nolitio autem est talis respectu volitionis ejusdem objecti inducendæ, ergo, etc. Quod tamen repugnat, quia voluntas est magis determinata per nolitionem elicitam ad objectum, quam possit esse per principium aliquod creatum in actu primo consideratum ad volendum determinata sine proprio consensu; quæ ratio magis urget, si ponatur radix libertatis in intellectu; et ex altera parte non variari modum proponendi objectum, sed permanere semper eamdem cognitionem, ad quam sequitur volitio. Immutare autem intellectum nequit aliquid, quod est principium in actu primo in voluntate, neque

Non necessitatur voluntas per gratiam.

Ordo determinatus charitatis ad bonum.

Confirm.

Nulla causa creata potest facere voluntatem de nolente volentem sine ipsius consensu libero.

etiam objectum immutatur, accedit in voluntate volitio objecti determinata; ergo per tale principium nequit necessitari voluntas ad nolitionem ejusdem, aut reduci de volente in nolentem.

80. Decima ratio. Decimo: Omnis causalitas creaturæ effectiva est contingens; ergo nulla causa creata inseparabiliter infert effectum. Antecedens patet, quia dependentia creaturæ ad Deum efficientem est sola essentialis et inseparabilis. Ad causam vero secundam separabilis, et contingens (et loquor de effectu absoluto et perfecto), quia et hæc requirit concursum Dei, ut agat, qui non necessario, sed libere datur, ac proinde effectus erit simpliciter contingens in *esse*, et separabilis a causa proxima. Deinde, effectus ipse a solo Deo potest produci, ac proinde non dicit dependentiam essentialem a causa secunda; sed nulla causa creata potest majori necessitate determinare alias causas ad effectum, quam ipsa in se sit determinata; ergo nulla causa creata determinare voluntatem ad effectum, nisi tantum contingenter, sed talis determinatio nequit voluntatem determinare nisi solum libere; ergo nullo modo necessitare. Patet minor cum consequentia, quia, ideo tali principio conceditur virtus necesitandi voluntatem, quia supponitur ipsum habere inseparabilem connexionem cum actu, quod est falsum ex dictis, quia non se habet ad effectum aliter quam ex genere causæ creatæ in universum ei competit, quod est contingenter causare. Neque responderi potest per instantiam de relativis, quia agimus de effectu absoluto, qui est immediatus terminus productionis, aut esse potest.

Dependentia effectus ad causam secundam est contingens.

Ordo contingens causæ creatæ ad effectum nequit necessitare voluntatem.

1. Confirm. Confirmatur, ex opposito sequerentur duo contradictoria simul, si illa qualitas esset inseparabilis ab effectu, quia possunt esse simul duæ præmotiones, seu talia principia, quorum unum esset determinate ad volendum, aliud ad nolendum idem objectum; tunc neque volitio et nolitio seorsim, neque simul esse possint. Probatur tamen sequela, inter duas illas præmotiones in actu primo nulla esset contradictio formalis, sed tantum virtualis ratione effectuum. Hæc autem non repugnat esse simul, sicut non repugnat habitus charitatis et vitii, et in ipsa voluntate inclinatio ad volendum et nolendum idem objectum. Deinde, quia actus volendi magis repugnat principio determinato nolendi, quam principium determinatum volendi idem; formalis enim volitio magis opponitur nolitioni virtuali quam volitio virtualis, quia magis hæc oppositio accedit ad extrema contradictionis quam alia, et quia omnis oppositio virtualis est propter formalem, quæ consequitur, sed potest esse simul actus volendi cum habitu nolendi; ergo et principium illud nolendi cum principio volendi· Deinde, nulla est repugnantia nisi ratione effectuum et actionis, qui suspendi possunt a Deo non concurrente.

Inconveniens quod sequitur ex opposito.

Principium volendi et nolendi possunt esse simul.

Si autem dicas esse repugnantiam formalem inter ipsa, unde hoc colligatur? quia nequit colligi ex suis effectibus, respectu quorum illa principia sunt æquivocæ causæ, non univocæ, neque aliunde fingi potest. Secundo, potest Deus conservare volitionem prius productam in voluntate, supplendo causam ad quam sequi potest, vel libere, vel necessario, et cum hoc producere principium quodcumque possibile determinans ad nolitionem. In eo casu non conjungetur cum suo effectu, neque necessitabit voluntatem ulla ratione ad actionem, quæ in sensu composito volitionis conservatæ nequit poni. Deinde, potest Deus suspendere cognitionem requisitam ad actum talis principii conservato ipso in voluntate; vel potest agere cum voluntate secundum modum ejus conna-

Responsio rejicitur.

Principium separari posse actione.

turalem ad oppositum actum, aut libere eliciendum, non coagendo tali principio. In his omnibus non videtur ulla repugnantia, nisi fingamus voluntarie ex præoccupata opinione rationes particulares inesse eidem principio, secundum quas excedit genus causæ creatæ, quod rationi non cohæret. Ex his ergo colligitur non esse contradictionem quod ponatur quodcumque principium in actu primo possibile inesse voluntati cum suspensione actus, quia omnes rationes, quibus probatur communiter contra Henricum posse stare visionem beatificam cum suspensione fruitionis, aut contra alios judicium quodcumque determinatum in intellectu, absque eo quod sequatur electio in voluntate, et sic de reliquis quæstionibus similibus, concurrent eadem accidentia in proposito. Colligitur etiam non dicere illud principium inseparabilem connexionem ad effectum, qua ratione tantum dicitur inferre posse necessitatem voluntati. Possent etiam plura hîc quæri de natura illius principii, sitne permanens aut transiens, et similis; sed non refert hîc examinari aliud quam ejus efficaciam et connexionem cum effectu.

Ultima ratio.

Ultimo denique patet conclusio ex impugnatione modorum, quibus aliqui docent hanc necessitatem inferri posse voluntati. Primus modus est, ex propositione determinata objecti amittit voluntas indifferentiam suam ad illud in exercitio; Deus autem potest ita judicium formare in intellectu determinatum; ergo necessitare voluntatem. Sed hic modus cum doctrina in qua fundatur, alias impugnatur agendo de radice libertatis, et tollit sensum quæstionis, qui supponit objectum indifferenter proponi. Secundus modus est, si imprimatur voluntati aliqua qualitas, aut habitus eam necessitans. Hic modus jam impugnatus est, quia talis non subordinat voluntatem ut necessario agat, sed e contra subordinatur ejus libertati. Tertius modus est Deum posse substrahere concursum voluntati ad omnem actum præter unum, quem in eo casu nequit non producere, quia ab intrinseco nequit suspendere omnem actum circa objectum, qua ratione multi negant dari posse puram omissionem; quæ sententia sequitur ad aliam, qua radix libertatis et determinationis voluntatis in agendo statuitur in intellectu. Hic modus alias est impugnatus, et non sequitur ex eo necessitari voluntatem, quia licet ageret determinate illum actum, non sequitur eum agere aliter quam modo suo connaturali, et libere quoad exercitium, licet necessario quoad specificationem.

[Varii modi adstruendi oppositam sententiam rejiciuntur.]

Modus quem statuit Suarez necessitandi voluntatem.

Suarez tandem dicit hanc necessitatem fieri tam per concursum divinum per modum actionis, quam per decretum efficax et absolutum, quo voluntas divina determinat sic actum procedere a voluntate necessario; tum quia efficacia et natura talis concursus trahit secum influxum causæ secundæ; quod confirmat exemplo de instrumentis divinis, v. g. aqua, quæ quidem ut applicata corpori, non solum non necessario confert gratiam animæ, sed nequit etiam conferre; ut autem elevatur a Deo, necessitatur ut eamdem conferat per potentiam obedientialem

83. Rejicitur

Hic modus non videtur sufficiens, quia ut per efficaciam voluntatis divinæ possit voluntas necessitari ad objectum, ad quod est indifferens, et ad actum circa ipsum probandum erat; sic agere non repugnare voluntati, sicut repugnat causæ naturali, ut per eamdem efficaciam agat libere, quia is modus agendi repugnat ejus formæ; non minus autem repugnat voluntati ut agat necessario circa objectum indifferens, ut probatum est. Deinde, efficacia illa divinæ voluntatis supponit

virtutem et modum agendi in causa, ut possit ea uti in ordine ad effectum. Hæc autem commensurantur ad invicem, quia modus agendi est ipsa virtus causæ in exercitio prout intrinsece, et ex sua differentia limitata est ad talem modum. Si quæras cur effectus est liber, nequit assignari alia causa, nisi quia causa a qua procedit, est libera formaliter et intrinsece; destructo ergo modo connaturali causæ, destruitur virtus causæ. Et sicut Deus nequit uti ad actionem, cui nulla inest virtus agendi, nisi ei communicet virtutem, quæ sit principium agendi (implicat enim ut agat quod non est activum, sicut implicat ut producatur quod non est possibile, et in eodem gradu implicantiæ per contradictionem immediatam), ita implicat ut activo utatur, nisi secundum modum agendi connaturalem, qui in voluntate est indifferentia respectu objecti indifferentis. Ostensum est autem *supra* efficaciam divinæ voluntatis non destruere virtutem aut modum agendi causæ inferioris, sed potius perficere in ordine ad effectum determinatum, ad quem ea utitur, et supponere. Nec sufficit ut effectus in se absolute sit possibilis ad hoc ut sit possibile eum produci per quamcumque causam, quia nec volitio per intellectum, nec intellectio per voluntatem produci potest, neque fieri potest, ut volitio producta per voluntatem non sit actus vitalis, et ad bonum.

Usus causæ supponit in ea virtutem.

Alia ratio hujus assignari nequit, nisi jam data, nempe ex ratione particulari causæ, quæ sicut in *esse* limitata est, ita et in virtute et modo agendi similiter, quam in ipsa supponit causa superior; talis autem est libertas in voluntate.

84. Inconveniens. Sequitur ex opposito.

Vel si dicatur contrarium, quæro Theologice, unde convinci possit Deum non uti voluntate ad actus quosdam cum tali necessitate, cum non desint Scripturæ loca plenum ejus dominium explicantia in voluntatem, quantum ad mutationem cordis, quantum ad obdurationem et obcæcationem, quantum ad deceptionem Pseudoprophetarum, quantum ad conversionem peccatorum, quantum ad legem concupiscentiæ, et ejusmodi, nisi explicentur per alias Scripturas, in quibus admonemur libertatis nostræ, quæ ab intrinseco supponitur inesse nobis tanquam principium connaturale eligendi in creatura rationali, et extendendi manum ad quodcumque vult, sive bonum, sive malum; nam quod Deus supra naturam quandoque agat, et secundum potentiam absolutam, nulli est dubium. Unde constat non sic agere respectu voluntatis quandoque et in casu, quod est contra fidem asserere, et perplexum facere hominem in viis suis, sicut in simili deducitur circa infallibilitatem fidei, et Scripturæ canonicæ. Nam si admitteretur Deum posse mentiri, tolleretur fundamentum certitudinis fidei nostræ; videtur ergo similiter si admittatur voluntatem posse necessitari in ordine ad objectum et actum suum indifferentem induci perplexitas, et aperiri via novatoribus, ut fulciant apparenter suos errores de necessitate liberi arbitrii in operando, quod inconveniens est fugiendum, maxime cum nullum sit argumentum, quo contrarium conclusionis nostræ convincatur, neque ex omnipotentia Dei, neque ex natura et subordinatione voluntatis; et sit expressa sententia antiquorum Theologorum, et D. Bernardi et Augustini, et eam maxime probant Patres, aut supponunt quotquot fidei dogma de libero voluntatis arbitrio defendunt contra antiquos hæreticos. Hic autem auctor, et cæteri moderni, qui contrarium asserunt magis quam probant, in hoc tacite collimare videntur, ut concludant ad propositum illius controversiæ de concur-

Prætextus operandi quorumdam.

su Dei, et efficacia gratiæ prætendentes præmotionem physicam, et decretum Dei absolutum inferre necessitatem voluntati, si sit sine præviso usu liberi arbitrii, inde transferentes quæstionem ad potentiam Dei absolutam, qua astruant voluntatem necessitari posse, et reducentes discursum ad eadem principia, quibus alii Doctores subordinationem voluntatis creatæ, et efficaciam divinæ voluntatis astruunt sine præjudicio libertatis. Alii autem etsi necessitatem suppositionis admittunt in voluntate creata ex judicio practico aut imperio intellectus, aut præmotione Dei, non egrediuntur limites suos, sed negant voluntatem suppositis requisitis ad libertatem posse necessitari absolute circa ea, ad quæ est indifferens ex se, ac proinde nobiscum in conclusione sentiunt, licet in modo probandi aut astruendi libertatem aliter procedant ex propriis principiis, quibuscum alias et hîc etiam ex parte disseruimus.

85. Instantia allata de instrumentis extranea est quæstioni.

Quod reliquum est, ista instantia de instrumentis divinis, alio transfert quæstionem, nam hîc agimus de voluntate, ut agit secundum rationem particularem, et ut causa principalis, qua principalis dicitur in rigore distincta contra instrumentalem, an sic possit efficacia divinæ voluntatis, aut alterius causæ determinari, ut necessario agat in suo ordine ad effectum connaturalem suum, non autem ad effectus supra naturam, neque secundum potentiam obedientialem mota. Deinde, verius est non dari talem potentiam obedientialem physicam in creatura, et communius, sicut verius putamus sacramenta non habere virtutem physicam aut communicatam ipsis, ut multi dicunt, et magis apposite ad principia Peripatetica, aut certe innatam obedientialem, quam pauci statuunt, cujus disserendi locus est, quando agitur de instrumentis divinis, aut conjunctis, aut separatis, nempe de virtute humanitatis assumptæ in ordine ad opera supernaturalia, aut sacramentorum in ordine ad suos effectus.

Potentia obedientialis non datur.

Decretum Dei antecedens, et concomitans sub diversa ratione.

Interim hoc argumentum, qua fundatur in prædicta instantia, hæret in incerto et minus probabilis quod negatur; neque magis urget, qua reducitur ad decretum absolutum Dei, etiam antecedens prævisum usum liberi arbitrii; in exercitio vero concomitans, quia illud decretum sicut est de possibili, alias non esset decretum, hoc est efficax determinatio divinæ voluntatis, sic etiam respicit et involvit voluntatem creatam, prout nata tantum est operari mediante suo libero consensu, et sic est consequens voluntatem, aut concomitans pro instanti determinationis et productionis actus, nullo modo necessitans, in quo consistit ejus usus et subordinatio ad Deum, qui potest ea uti, eamque pro libito applicare ad omnem effectum quem includit, et cujus non determinatio non repugnat esse a voluntate divina positive ; quod dico propter pactum malum, qui est a Deo permissive, ut infra disseretur. Ex his patet ad fundamenta particularia Suarez et aliorum, prout astrui potest ostensive possibilitas necessitandi voluntatem ; reliquum est ut respondeamus ad fundamenta communia.

86. Objectio.

Objicit Suarez in Prolegomenis citatus, quod Patres et Concilia definientes contra Hæreticos, damnarunt eos, quia de facto negaverunt libertatem, non quia judicant impossibile esse necessitari voluntatem, sed quia secundum potentiam ordinariam et dispositionem sapientiæ divinæ suaviter voluntas agitur ut libere coagat.

Responsio.

Respondetur in primis, sicut dictum est, discursum Patrum, et intentum, magis supponere oppositum, qui asserunt libertatem ex natura convenire creaturæ rationali, et in creatione eam simul cum

Sententia Patrum de libero arbitrio.

ipsa natura accepisse, non ut donum superadditum, quamvis concedant Deum potuisse ita efficere hominem et Angelum, ut peccare non possint, aut deficere in exercitio et usu suæ libertatis, sua gratia, non necessitate operandi. Vide Augustinum de correptione et gratia cap. 10. Enchiridii cap. 98. *Saluberrime confirmatur, quod rectissime credimus Deum Dominumque rerum omnium*, etc. *sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut in eis prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium; deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium;* etc. quæ supponunt liberum arbitrium in ipsis a natura esse. Unde illa contrapositio frequens apud Patres naturæ, seu liberi arbitrii ad gratiam, sicut gratiæ ad legem, qua utuntur contra Pelagianos et Semipelagianos, qua etiam utitur Tridentinum *sess.* 6. *cap.* 1. *canon.* 1. supponit hunc esse modum naturalem operandi hominis secundum voluntatem, non donum superadditum; in quo etiam distinguunt ipsum a bruto, docentes cum Scriptura ad imaginem et similitudinem Dei factum. Si ergo bruto ita naturale est operari necessario, ut nequidem per potentiam Dei absolutam libere operari possit ab intrinseco, sicut nec esse rationale, unde colligi potest ex doctrina Patrum homini possibile esse necessario operari circa ea ad quæ est liber, suppositis requisitis ad libertatem? Magis ergo doctrina Patrum supponit conclusionem nostram quam ei adversatur. Deinde jam citavimus Patres pro conclusione, et citari possunt quotquot peccatum contra Manichæos in voluntatem nostram, non in necessitatem intrinsecam aut extrinsecam refundunt, quia supponunt eam necessitari non posse, ad malum saltem, neque Deum esse auctorem mali posse. Si Deus autem posset necessitare voluntatem nostram, quæ implicantia esset, quin possit eam necessitare ad malum materialiter sumptum, quod imputari non posset?

Objicies secundo oppositum non involvere contradictionem ex ratione desumpta ex divina omnipotentia et subjectione essentiali creaturæ ad ipsam. In sententia autem Augustini *Enchiridii c.* 98. potest Deus, quia omnipotens est, mutare voluntatem hominis, quando voluerit, et ubi voluerit. 87.

2. Objectio

Responsio

Respondetur ex fundamentis positis, quod neque usus activus voluntatis, neque subjectio ejus ad Dei omnipotentiam, hunc modum agendi inferat, neque efficacia divinæ voluntatis, quæ omnia reducuntur ad limites possibilis, prout autem noster Doctor, et recte *in primo dist.* 43. radix formalis impossibilitatis debet primum desumi a repugnantia ejus, quod dicitur impossibile. Ita radix formalis possibilitatis debet etiam desumi in ordine ad non repugnantiam rei possibilis, quia quod in se repugnat absolute, repugnat etiam respective ad quamcumque causam; neque ideo chimæra est impossibilis, quia Deo deest potentia ad ejus productionem, sed ideo in Deo non est talis potentia, quia chimæræ repugnat esse. Oportet ergo primum probare non repugnare voluntati agere necessario circa indifferens, qua tale, et qua indifferenter propositum, antequam concludatur cadere sub objecto omnipotentiæ, quæ est tantum ad possibile.

Radix impossibilitatis et possibilitatis desumitur ex natura extremorum.

Objectum omnipotentiæ.

Replica.

Et si dicas non apparere repugnantiam ex parte voluntatis, quin possit sic necessitari.

Solvitur

Respondetur jam ostensam esse repugnantiam, quæ etiamsi non appareret, argumentum non concludit ostensive eam non esse, quia ex non apparentia non recte concluditur non esse in multis, quæ in hoc statu imperfecte cognoscente non

Non recte argui non repugnantiam ex eo quod non appareat

apparent. Ex iis autem, quæ cognoscuntur, procedendum est certius quam ex incognitis, aut ex mensura cognitionis præsentis, quasi ea esset perfecta rei comprehensio.

Quod autem adducitur ex Augustino, non facit ad propositum, quia ibi Augustinus loquitur de conversione a malo in bonum, juxta illud : *Cor Regis in manu Domini est*, et explicat illud Matthæi 23. *Quoties volui congregare filios tuos*, etc. et *de correptione et gratia cap.* 10. docet in potestate Dei esse voluntates hominum magis quam in propria cujusque, ubi agit semper de voluntate libere agente et consentiente Deo.

88. Objectio. Objicies tertio, intentio necessitat ad electionem ; ergo non repugnat voluntati effective necessitari.

Responsio. Respondetur, quidquid sit de antecedente, distinguendo consequens secundum suppositionem, quæ sequitur ex consensu ipsius voluntatis, transeat ; absolute vero, negatur consequentia, quamvis hæc necessitas potius dici debeat formalis quam effectiva. Necessitas ad electionem provenit ex intentione, quæ est finis in ordine ad media et implicita volitio ipsorum mediorum, est enim finis ponendi in *esse*, ac proinde respicit causas per se finis ; intentio ergo per modum formæ inducit illam necessitatem voluntati. Dici ulterius potest quod qui vult amore absoluto et efficaci finem et bonitatem ejus, vult etiam eamdem saltem indeterminate, si plura sunt media, in ipsis mediis in quibus non est alia bonitas respective ad voluntatem sic intendentem præter bonitatem finis, et sine quibus non stat possibilitas finis, sicut neque veritas principii destructa veritate conclusionis, cujus hæc est partialis quædam veritas, ut docet Doctor *in* 1. *dist.* 1. *quæst.* 5. § *Istis rationibus*, in fine. Unde huc referri, et accommodari potest illud Philosophi 2. Physicor, textu Comm. 89. *Sicut se habet principium in speculabilibus, ita finis in operabilibus*, libet illud de veritate principii et conclusionis habet specialem difficultatem, quam jam non licet examinare.

[Quomodo necessitat intentio ad electionem.]

[Amans finem amat media.]

Objicies quarto, si Deus ageret ad extra necessario, tolleretur omnis contingentia in rebus, ut probat Doctor contra Philosophos *in* 1. *dist.* 2. *q.* 2. § *Ostenso esse de proprietatibus relativis, ratione* 3. *et distinct.* 8. *quæst.* 5. § *Secundo arguitur sic, distinct.* 39. § *Tertia positio dicit*, etc. *quodlib.* 21. in serie causarum subordinatarum essentialiter, si prima necessario agat, reliquas etiam necessario agere. Hinc celebris illa controversia inter nostros et discipulos D. Thomæ 1. *part. quæst.* 14. *art.* 13. unde desumi debeat radix contingentiæ in rebus an a prima, an vero a secunda causa ? Quidquid autem sit de hac controversia, argumentum sic formari potest ad propositum : Non est minus efficax voluntas divina libere agens, quam si necessario ageret, neque sic agens magis subjicit sibi voluntatem creatam, quam de facto potest subjicere, quia est ejusdem virtutis infinitæ ; si valet ergo consequentia Doctoris contra Philosophos, valet similiter in proposito. 89. Objectio 4.

[Ex principiis Doctoris.]

Hoc argumentum exigit longiorem tractatum circa mentem Doctoris investigandam, et circa veritatem illius consequentiæ, an causa prima necessario agens tollat contingentiam in rebus. Tres potissimum rationes urget Doctor præfatis in locis contra Philosophos. Prima est, quod causa movens inquantum movetur, si necessario movetur, necessario movet. Secunda ratio, quod causa prima prius naturaliter respicit effectum, quam causa secunda ; ergo si ageret naturaliter in illo priori, produceret effectum, et causa po- Responsio.

[Declaratur mens et scopus Doctoris.]

[Rationes ejus contra Philosophos.]

sterior nihil ageret. Tertia ratio, quod causa prima se sola possit producere quidquid producitur a causis secundis; ergo si naturaliter produceret, sequeretur quod totum produceret. Secunda et tertia ratio, quæ tribuunt omnem efficaciam respectu effectus causæ primæ, nihil probant contra nos, neque contingentia sublata a rebus per hunc modum agendi probat voluntatem necessitari quantum ad producendum actum, a quo cessat per impedimentum, quia præveniretur a causa superiore applicata secundum ultimum suarum virium ad productionem effectus, qui non est capax ulterioris influxus a causa secunda, quia totalem et adæquatum recipit a causa prima sic producente. Ut communis docet eumdem effectum non posse produci a duabus causis totalibus in actu secundo, et eodem genere causandi; causa autem prima in eo casu ageret ut particularis, quia sicut continet virtutem causandi reliquarum, sic etiam suppleret reliquas particulariter agens secundum ultimum potentiæ.

2. et 3. ratio non spectant ad præsentem.

Nec instantia de actu peccaminoso quidpiam urget, qui licet nequit esse a Deo qua talis est, vel qua arguit imperfectionem in causa, tamen in eo casu non esset possibile peccatum, aut defectus in natura, Deo ad ultimum potentiæ agente per modum naturæ, aut necessario, quia ageret semper ad perfectionem, et sine defectu in effectu.

Si Deus necessario ageret, tolleretur peccatum.

Hæc argumenta Doctoris supponunt omnipotentiam Dei ea ratione, qua astruitur a Theologis, secundum quod est credita habere in virtute sua immediate effectus, et efficaciam causarum inferiorum.

Si urgeas quod Deum agere naturaliter et necessario ad extra (sumendo hæc synonyme, et causam late, prout extenditur ad voluntarium, et quod non est indifferens) non tollit virtutem agendi causis inferioribus: ergo neque subordinationem ad primam causam, neque ipsi primæ causæ potestatem applicandi quamlibet inferiorem, juxta virtutem innatam, et consequenter voluntatem, ut agat libere, si aliter nequit agere circa indifferens saltem; et sic non concludit secundum et tertium argumentum Doctoris.

Objectio.

Respondetur quantum ad intentum argumenti concludere in opinione, quam hactenus impugnavimus tolli contingentiam in rebus, nam si voluntas necessitari potest, ut alii affirmant, per causam primam, de facto etiam circa indifferens, tunc a fortiori sequeretur eam necessitari, quia a divina omnipotentia agente et applicante eam secundum ultimum virium suarum adhiberetur eadem efficacia, quam de facto præfati auctores asserunt possibilem esse applicari, quia temperamentum concursus divini nullum esse posset tota virtute omnipotentiæ ab intrinseco determinata ad agendum necessario.

Responsio

Si Deus ageret necessario tolleretur contingentia in rebus.

Respondetur etiam absolute rationem Doctoris utrumque concludere ex jam dictis superius, quia licet non tollitur, ex modo agendi dicto causæ primæ, virtus agendi causæ secundæ creatæ, quæ sequitur ad suam formam, non esset tamen virtus agendi proxima, sed remota ut comparatur ad extrinseca per se requisita, quorum unum est et essentiale concursus causæ primæ universalis, ut vocant, et attemperatus concursui causæ inferioris, qui concursus, ut comparatus ad effectum, licet totalis sit in genere causæ universalis et primæ, non tamen est totalis in genere causæ efficientis, quia alias tolleret concursum causæ particularis; effectus enim non est capax duarum productionum totalium, quarum

Idem effectus nequit terminare duos concursus

totales et adæquatos. quælibet est adæquata, ita ut desinente altera, nihilominus produceretur effectus; et sicut nequit duas totales terminare, quia alterutra excedit capacitatem effectus, sic etiam neque totalis ab una causa, et partialis ab altera, quia eadem ratio excessus invenitur, quia superabundat quilibet concursus supra totalem. In

Tolleretur concursus generalis Dei, si ageret necessario ad extra. casu autem dato quo Deus ageret necessario ad extra, omnis actio ejus esset particularis et adæquata effectui; nulla autem universalis aut quasi partialis, quam exigit causa secunda ut proportionatam sibi, ad hoc ut possit agere, ac proinde in casu non esset in potestate agendi proxima, ut causa secunda est dependens a prima per concursum proportionatum; qui concursus sicut non esset possibilis ex parte causæ primæ, sic etiam neque agere in causa secunda deficiente termino suæ dependentiæ in actu secundo. Unde sequitur negandum esse tum in potestate Dei fore applicare causas secundas ad actionem, sicut nec concurrere cum ipsis concursu proportionato.

90. I. Ratio. Doctoris. Prima autem ratio Doctoris contra Philosophos magis urget, ex qua aliqui eum deducunt in classe asserentium prædeterminationem physicam.

Respondetur tamen reservando in suum locum longiorem discussionem hujus quæ-

Solvitur. Est ex principiis admissis a Philosophis stionis, quod illam rationem proponit Doctor ad hominem ex principiis Philosophi, non autem ex propria assertione. Unde *in* 1. *dist.* 2. *quæst.* 2. § *Ostenso esse de proprietatibus relativis*, etc. ubi instat pro Philosophis ad prædictum argumentum, dicit quod antecedens concessit Philosophus, scilicet aliquid contingenter fieri in rebus, et negavit consequentiam, scilicet Deum agere ad extra contingenter. Paulo autem inferius respondens ad secundam instantiam : *Nunc dico*, inquit, *quod Philosophus non potest negare consequens, salvando antecedens per motum, quia iste totus motus necessario est a causa sua, quælibet pars ejus necessario causatur, quando causatur, et inevitabiliter, ita quod oppositum non posset tunc et aliter causari, et alterius quod causatur per quamlibet partem motus, necessario causatur*, etc. Hæc Doctor. Ubi advertendum est ex *distinctione octava, quæstione quinta*, § *De intentione istorum Philosophorum*, etc. quod in motu posuerit Philosophus duo, uniformitatem, videlicet in toto mobili et motu, propter necessarium ordinem ejus ad causam primam, seu mediatum, seu immediatum. Hic motus uniformis est motus primi mobilis ab oriente in occidentem, qui dicitur diurnus, estque uniformis, et invariabilis; respectu autem hujus motus uniformis nulla est in effectibus contingentia. Contingentia autem in effectibus est ex difformitate partium motus; hinc Philosophus 1. *de generatione*, ait Solem in signo Zodiaci secundum quod est in alio et alio signo aut minuto habere operationes diversas. Ex diverso ergo concursu Solis et aliorum Planetarum et Stellarum oritur difformitas in partibus motus sempiterni, et hinc in inferioribus contingentia. Hinc autem urget rationem illam Doctor ex propriis contra Philosophum, et modo quo statuerit contingentiam, quod nempe sicut motus in toto est necessarius, ac proinde nequit esse causa contingentiæ, sic etiam motus in partibus eadem necessitate fit; ergo sequitur, quidquid mediante ipso movetur, et consequenter necessario movet, quod est argumentum ad hominem; nam si statuit necessitatem in motu totius, quia uniformiter se habet ad ipsum causa prima et proxima, quæ est Intelligentia, quæ necessario movet cœlum, eadem ratione et partes cœli, ut Sol ne-

Opinio Philosophi circa motum.

Disserit Doctor ex propriis Philosophorum non ex propria sententia.

cessario moventur; ergo et quidquid mediante Sole movetur, necessario movetur, et non contingenter. Hinc Doctor ait Philosophum non posse consequentiam negare, salvando antecedens per motum, id est, contingentiam in rebus.

Accedit ad hoc quod Philosophus non diceret consequenter causam primam attingere effectum causæ inferioris immediate, sed mediate, et quamvis posuerit ordinem essentialem causarum ad primam, eam tamen mediante motu posuit. Videatur Doctor *quodl.* 7. ex quo patet argumentum esse ex principiis Philosophi retortum in ipsum, non autem ex assertione Doctoris.

91. Vera sententia Doctoris.

91. Quod vero non sit secundum principia Doctoris, aut doctrinam ejus, patet, quia in 4. *d.* 13. *quæst.* 1. *art.* 3. *et d.* 43. *quæst.* 3. negat motionem causæ primæ esse aliquid receptum in causa secunda; et si esset, docet *in* 4. *d.* 49. *q.* 6. tolli per hoc libertatem, docens voluntatem non posse per habitum, id est, per aliquam qualitatem necessitari effective, quia est libera et superior in suo ordine causandi.

Ad illud quod adducitur *ex quodl.* 21. respondetur recte probare libertatem specificationis tolli, quia si causa superior sit determinata ad unum, causa inferior nequit in oppositum, cum in omni sua actione dependeat a causa superiori, quæ supponitur ad unum tantum determinata. Negat etiam voluntatem moveri naturaliter ab intellectu naturaliter moto, quia sic derogaret libertati, et intendit de motione voluntatis per intellectum, quæ nullo modo subesset voluntati. Nam de alia motione voluntatis, quæ subesset voluntati juxta sententiam Henrici et aliorum asserentium intellectum concurrere ad actum voluntatis effective, admittit non derogare libertati *in* 2. *d.* 25. *et aliis in locis*, quæ *supra* de hoc agentes citavimus, et loquitur de fortuitis hic, quæ non sunt ex nobis, qualem negat esse actum voluntatis ex aliis principiis. Si enim Deus ageret necessario ad extra, tolleretur libertas voluntatis, quia modus agendi in genere est participatus a prima causa, quando est perfectionis, qualis est modus agendi libere. Unde ex Doctore *in* 1. *d.* 2. *q.* 7. § *Dico tunc ad quæstionem*, et ubi probat pluralitatem principiorum operandi per oppositos modos producendi, reduci non ad aliquod unum in Deo, sed ad intellectum et voluntatem. Patres etiam *supra* citati cum Tertulliano rationem imaginis statuunt in voluntate, qua libera est; si Deus autem necessario ageret, non esset aliquid in eo, ad quod reduceretur formaliter agere libere, et cum dominio actus, ac proinde hæc ratio non esset participatio aliqua primæ causæ, neque esset in creatura.

Si Deus ageret necessario ad extra, tolleretur libertas formalis a creatura.

Diceretur forte reduci ad hoc, quod est necessario agere, qui est perfectior modus agendi, et includeretur eminenter in causa prima. Hoc, quidquid diceretur secundum errorem Philosophorum, non recte a Theologo dicitur, quia agere libere ad extra statuit ex creditis convenire Deo formaliter, non autem eminenter aut virtualiter; quod autem formale est in Deo, est perfectio simpliciter, ut sua omnipotentia, et voluntas, qua respicit creaturas, ideo responsio illa non est admittenda. Ex hoc ergo capite sublata perfectione simpliciter in Deo sequitur eam auferri in creatura; unde si voluntas non esset in Deo, neque etiam in creatura, quidquid sit an distinguatur ab ipsa essentia, vel non, quia creatura non solum dicit ordinem essentialem ad Deum efficientem, sed etiam qua est mensura omnium, sicut ens secundum *quid* dicit ordinem ad suum *simpliciter*, cujus est participatio; sic etiam sublata voluntate 92.

92. Responsio rejicitur.

Sublata perfectione simpliciter a Deo tollitur a creatura

Si per possibile Deus ageret [ne]cessario, voluntas [m]aneret libera, ageret [li]bere, et non [ne]cessario.

libera in Deo tolleretur libertas voluntatis in creatura. Dato ergo quod Deus ageret ad extra necessario, per consequentiam sequitur tolli radicem contingentiæ in voluntate. Quod si autem per impossibile maneret, et per impossibile etiam posset applicari a Deo secundum virtutem innatam ad operandum remanentibus cæteris requisitis ad libertatem ejus, libere ageret, quia aliter agere ipsi repugnat, ac proinde haberet potestatem determinandi se ad actionem, alias repugnaret ei agere, quia alias cum esset nata velle et nolle objectum indifferens (indifferens dico, ut secludantur controversiæ jam transactæ, non quod putem voluntatem determinate agere circa aliquod) et movetur æque primo a causa prima necessario agente, et secundum extremum virium, ad quodcumque possibile fieri a voluntate circa objectum præsens et indifferens, sequeretur quod æque primo necessitaretur ad *velle* et *nolle* producendum (quod repugnat in terminis), quia neque ex parte voluntatis sublata potestate libera eligendi, neque ex parte causæ primæ, aut sui concursus esset aliquid in actu primo aut secundo, quod magis determinaret unum actum produci quam alium; neque etiam ex parte intellectus proponentis, ut supponitur manere propositionem indifferentem, neque ex parte objecti propositi. Vel ergo voluntas tunc nihil ageret, quod destruit intentum, vel certe ageret libere, cum aliter agere non posset, quia principium ex forma sua æque primo determinatum ad opposita, nisi ab intrinseco aut extrinseco determinetur ad alterum, nihil agit, quia sic procederet æque primo ad opposita, quæ repugnant simul inesse. Non videtur ergo verum principium quod aliquibus Doctoribus nostræ Scholæ familiare est, videlicet quod si Deus ageret necessario, voluntas ex subordinatione sua ad primam causam ageret etiam necessario, quod non est consentaneum doctrinæ nostri Doctoris, nisi aliquo modo reductum ad ea quæ præmissa sunt. Et hæc de hac difficultate, deinceps sequemur textum.

SCHOLIUM.

Refutat D. Thom. asserentem beatitudinem mensurari æternitate, probans mensurari ævo; de quo actum est 2. dist. 2. quæst. 4. ubi et quæst. 1. et 3. agit de ævo.

(1) De secundo dubio, scilicet qualis sit illa perpetuitas, patet quod non est perpetuitas temporalis, quia nec alicujus successivi. Dicitur quod nec est perpetuitas ævi, quia ævum secundum quod ab æternitate distinguitur, pertinet ad creaturas immutabiles; beatitudo autem excedit naturalem potentiam creaturæ, cum ad eam nulla creatura ex suis naturalibus possit attingere; unde propria mensura ejus est æternitas; ideo beatitudo est vita æterna. 16.

D. Thom. præsenti dist. art. 1. q. 2. sol. 3. quæstiunc.

Contra hoc primo ex dictis istius *in quæst. prima.* dicit enim quod principium actus secundum substantiam est potentia; sed secundum formam, suum principium est habitus; et si habitus sit infusus, perfectio actus est a causa exteriori, quæ causat habitum. Ex hoc arguitur, impossibile est actum, inquantum formatus, (secundum quam rationem dicit iste actum esse beatificum) esse magis, vel immutabilius permanentem quam secundum substantiam, quia impossibile est illud quod inest alicui per accidens, esse inmutabi-

q. 1. n. 30. ubi id refutat Doctor.

lius illo cui inest; ergo si actus secundum substantiam mensuratur ævo, quia *esse* ejus secundum eum mensuratur ævo, sequitur quod actus inquantum formatus, sive inquantum beatificus, haberet majorem immutabilitatem, quam ævi.

Vide Veril. 2. dist. 2. ar. 1. in fine. Præterea ad rem, videtur manifeste falsum, quod aliquod creatum, ut distinguitur contra æternum, mensuretur æternitate, et non ævo, quia sive ævum includit successionem, sive possibilitatem ad deficiendum, videtur competere cuicumque creato, quod non est proprie temporale; æternum enim sicut est totum simul actu, ita caret potentia non essendi.

Solvit rationes D. Thom. Ratio ejus non concludit, non enim sequitur, creatura intellectualis non potest ex suis naturalibus in beatitudinem; ergo beatitudo in natura sua est aliquid eminentioris permanentiæ, quam creatura intellectualis, quia est accidens, et licet tale accidens, quod non consequitur principia subjecti, nec subest causalitati hujus subjecti, est tamen in se quoddam minus nobile, et minus permanens.

17. Æternum in Scriptura sumi pro ævo, seu pro perpetuo. Quod additur, beatitudo est vita æterna; *æternum* non accipitur ibi stricte, sicut distinguitur contra *æviternum*, sed pro æviterno perpetuo permanente: sic quippe frequenter accipitur *æternum* in Scriptura, ut ibidem Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum*, et statim post, *ibunt hi in supplicium æternum*, cum tamen non sit æternum æternitate distincta ab ævo, vel a tempore perpetuo.

Dico ergo quod illa perpetuitas non est æternitatis, nec necessarii esse, sed est ævi possibilis esse et non esse, tamen perpetuo conservati.

Et si quæras quid addat illa perpetuitas ultra ipsum ævum? Hoc præexigit aliam quæstionem, si ævum includat successionem, quia si sic, perpetuitas dicit quamdam maximitatem quantitatis in ipso ævo, imo quasi infinitam magnitudinem, accipiendo semper alterum post alterum; si autem ævum sit indivisibile, tunc perpetuitas ejus non videtur dicere aliquid positivum novum per ipsum, sed tantum negationem defectus, sive desitionis, et tunc oporteret dicere quod nihil plus positive, vel majus majoritate intrinseca, dat Deus Michaeli, quem in æternum beatum conservat, quam si eum statim annihilaret. De hoc *in secundo dist.* 2. *quæst.* 3. *et prima et quarta*. Ævum an distinguitur ab æviterno.

COMMENTARIUS.

(1) *De secundo dubio*, etc. Quærit hîc de mensura durationis hujus perpetuitatis in beatitudine. Adducit sententiam D. Thomæ, qui asserit beatitudinem mensurari æternitate, non tempore, neque ævo, quia tempus est mensura successivorum; ævum substantiæ immutabilis; beatitudo vero excedit potentiam naturalem creaturæ, ideo mensuratur æternitate. 93. De mensura beatitudinis. Sententia quorumdam.

Hanc sententiam, quæ est satis frequens in Schola D. Thomæ, impugnat Doctor, primo ad hominem, quia ut *supra* visum est *quæst.* 1. *hujus num.* 30. principium operationis quoad sub stantiam est potentia, quoad formam habitus infusus, ita ut perfectio actus sit a causa superiori, a qua infunditur habitus. Sed non potest actus Impugnatur.

Accidens non potest esse magis permanens quam substantia.

secundum perfectionem, qua informatur, esse magis aut immutabilius permanens, quam sit permanens secundum substantiam, quia illud quod inest alicui, ut accidens, qualis est illa perfectio operationis ab habitu, aut causa extrinseca, nequit esse magis permanens quam sit subjectum ejus; ergo si actus mensuratur ævo secundum substantiam, hoc est in ratione actus vitalis, qua est præcise a potentia, quæ est principium naturale, ita etiam secundum formam suam mensuratur ævo.

Responsio. Responderet D. Thomas actum mensurari non ævo, sed tempore discreto, quod diversum est a successivo et ab ævo; sed ratio etiam prædicta ostendit mensurari similiter quoad formam tali tempore. Sed quia non est instituti hanc materiam per se tractare hîc, eam remitto *ad secundum librum Sententiarum*, ubi eam Doctor ex professo tractat *d.* 2. *q.* 3. *et* 4.

2. Ratio Doctoris. Subjicit Doctor aliam rationem, nempe impossibile esse, ut aliquid creatum mensuretur æternitate per se tanquam mensura propria, et non ævo, quia sive hoc includat in se successionem, sive tantum possibilitatem deficiendi, quantum est ex natura æviterni, videtur convenire tanquam mensura connaturalis omni creato, quod non est proprie in tempore. Æternum autem sicut est totum simul, excludit possibilitatem ad *non esse*, quod repugnat creaturæ.

94. Responsio. Ad hanc respondent alii beatitudinem mensurari æternitate participata, sed de natura illius æternitatis participatæ etiam disseri longius posset, et cum participatio dicat distractionem ab æternitate simpliciter, quæ soli Deo competit ex perfectione essendi. Cum ergo mensuram propriæ durationis quælibet res sortiantur ex perfectione et modo essendi proprio, videndum esset quomodo, vel qua ratione

Rejicitur.

beatitudini competat modus eminentior essendi, quam conveniat subjecto beatificato: si loquamur de Angelo et anima, magis repugnat eis defectio in *esse*, aut desitio; nam si consideretur beatitudo, ut subest suis causis, magis defectibilis est, quanto magis dependet ab aliis causis secundis, et natura defectibilibus et mutabilibus, et impedimentis subjectæ, ut sunt potentiæ et habitus. Deinde, cum ipsa sit accidens, magis est contingens quoad *esse* quam Angelus.

Si autem consideretur ut subest influxui causæ primæ, et proinde etiam Angelus, non est disparitas, vel si est, eminentior est modus essendi Angelis, et ex se magis immutabilis, ac proinde illi magis debetur æternitas participata quam operationi suæ, etiam beatificæ, quia perpetuitas hujus necessario supponit perpetuitatem beati Angeli quoad *esse*, ita ut aliter beatitudo non posset esse perpetuita. Quod autem beatitudo sit supernaturalis ex habitu, nihil refert, quia mensura et duratio rei sumitur a modo suo essendi, si est totum simul existens, sive per partes existens, sive sit necesse, sive contingens, nam sicut duratio sequitur existentiam, et modum existendi alicujus in *esse* entis, licet ut refertur ad causas extrinsecas, dicatur naturale aut supernaturale in se, si non vindicat majorem perfectionem essendi quam sibi vindicat ens naturale, non ideo sortitur perfectiorem mensuram durationis, licet perfectiorem habeat mensuram perfectionis essentialis. Beatitudo autem licet supernaturalis sit, non vindicat perfectiorem modum essendi ex natura operationis, seclusa Dei providentia extrinseca, et aliis causis moralibus, ex quibus resultat debitum perpetuitatis, quam vindicat accidens, cujus existentia est inferioris ordinis et perfe-

Non mensurari æternitate.

Unde sumitur duratio.

etionis, quam sit existentiæ substantiæ, maxime incorruptibilis. Sed hanc dissertationem remitto ad locum proprium. Solutio ad rationem seu fundamenta oppositæ sententiæ, est clara, nempe quod supernaturalitas beatitudinis non probet eam habere eminentiorem permanentiam quam habeat substantia Angeli aut animæ, quarum est accidens. Dicitur autem æterna, non ut distinguitur contra æviternum, sed prout sumitur pro ipso æviterno perpetuo permanente, seu perpetuo tempore, ut sumitur ignis æternus Math. 25. *Ite maledicti*, etc. et ibidem: *Ibunt hi in supplicium æternum*. Concludit ergo Doctor quod perpetuitas beatitudinis non sit æternitas, nec necessarii esse, sed ævi possibilis esse et non esse, tamen perpetuo conservati.

Æternum pro æviterno sumitur.

Interrogat. Si quæratur quid supperaddat perpetuitas ævo?

Responsio. Respondetur juxta varias sententias, quia si ævum dicit successionem, perpetuitas supperaddit ipsi quantitatem interminatam et infinitam, accipiendo semper alterum post alterum. Quod si sit indivisibile, nihil superaddit positive, sed negationem desitionis, et sic sive æviternum duret determinato tempore, sive perpetuo, nihil immutatur positive, quantum ad intrinsecum, sed tantum quoad negativum.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thom. hîc quæst. 1. et 1. 2. quæst. 5. art. 4. perpetuitatem esse de essentia beatitudinis. Doctor distinguit beatitudinem intensivam et extensivam; de hac idem cum D. Thom. sentit, de illa negat, quem sequuntur Dur. hîc quæst. 6. Palud. quæst. 7. Gabr. quæst. 2. art. 3. dub. 7. Occham 4. quæst. ult. art. 4. dub. 6. solvit rationes D. Thom. docetque perpetuitatem beatitudinis esse ex justitia cum liberalitate supereffluente, de quo dictum est, dist. 46. quæst. 4. num. 20.

(m) De tertio dubio, scilicet qualiter se habeat illa perpetuitas ad beatitudinem, videtur dicendum quod includatur in ratione beatitudinis; tum quia beatitudo includit, quod sit finis omnium desideriorum, et per consequens adepto eo, cessat omnis appetitus; ergo oportet quod includat sic omnia appetibilia, quod nihil ulterius desiderandum restat; quilibet autem naturaliter desiderat permanere in bono, et perpetuo, sicut sua natura est perpetua; ergo beatitudo illam permanentiam includit. Tum quia de ratione pœnæ damnationis est æternitas, quia oportet quod sit infinita ad hoc quod correspondeat culpæ, quæ est infinita in malitia, quia avertit ab infinito bono; non potest autem esse infinita intensive; ergo in ratione ejus, inquantum pœna condigna est culpæ, includitur infinitas extensiva, sive æternitas; ergo multo magis in ratione beatitudinis, inquantum præmium, includitur æternitas. 18. D. Thom. hîc q. 1.

19. De hoc certum est, quod si *beatitudo* accipiatur pro aliqua perfectione permanente, ut permanens, quantumcumque intensa, perpetuitas non includitur in ratione ejus, quia quæcumque perfectio permanens, et quantacumque eadem et æqualis, potest esse per instans, vel cum aliquo brevi tempore, quæ et quanta potest esse cum toto tempore; æque enim perfecta est albedo unius diei, sicut unius anni, 1. *Ethic.*

Cap. 6. Quid beatiudo intensiva et extensiva.

Alio modo potest accipi *beatitudo* pro aliqua perfectione permanente et intensa, non tamen præcise si-

Perpetuitas est de ratione beatitudinis extensivæ. stendo in perfectione intensionis, sed includendo etiam perfectionem extensionis; et hoc vel proprie ponendo ævum esse successivum, vel eminenter, scilicet negando omnem desitionem, ponendo ævum esse indivisibile. Et illo secundo modo nihil est extensivum perfectum extensive, nisi quod durat, quantum potest durare, sive illa duratio sit extensa realiter vel virtualiter vel imaginabiliter. Beatitudo autem patet quod nata est perpetuo manere; ergo ipsa sic accepta pro perfectione summa intensive et extensive, includit perpetuitatem. Sed hoc modo beatitudo nihil unum per se est, sicut nec operatio perfecta, et totum ævum; si est successivum, vel operatio et negatio defectus vel desitionis existentiæ. Illo tamen secundo modo videntur loqui multi de beatitudine, quia non tantum est desiderium in natura ad perfectionem intensam, sed etiam sic extensive habendum, sicut etiam desiderium non tantum est ad bonum essentiale, sed ad semper esse, sicut est possibile competere naturæ.

20. In præsenti q. 1. et 3. hujus dist. D. Thom. hic q. 1. (n) Per hoc ad primum, beatitudo primo modo accepta est finis omnium desideriorum, sic quod unitive ex parte objecti includit omne desiderabile, sicut sæpe dictum est, quod in definitione Augustini *quidquid vult, etc. quidquid* non accipitur ibi distributive, sed pro uno, unitive continente omne recte volibile. Beatitudo secundo modo includit finem desideriorum non tantum sic unitive intensive, sed etiam extensive quantum ad durationem, intelligendo extensionem vel realem vel virtualem, hoc est, indeficientiam in essendo. Breviter tamen argumentum illud, licet sit cujusdam Doctoris, peccat in forma; est finis omnium desideriorum, ergo includit per se omnia desiderata, non sequitur; sed sequitur,ergo includit, vel præexigit quodcumque requisitum necessario in ordine desideriorum complendorum.

(o) Ad aliud de præmio, est dubium utrum illa perfectio extensiva, scilicet perpetuitas, vel indeficientia in essendo includatur in beatitudine per se, inquantum est præmium meritorum, an scilicet cadat per se sub merito, vel tantum sit quoddam annexum illi, quod per se cadit sub merito.

Et dico quod loquendo de stricta justitia, Deus nulli nostrum propter quæcumque merita est debitor perfectionis reddendæ tam intense, propter immoderatum excessum illius perfectionis ultra illa merita. Sed esto quod ex liberalitate sua determinasset meritis conferre actum tam perfectum tanquam præmium, tali quidem justitia qualis decet eum,scilicet supererogantis in præmiis, tamen non sequitur ex hoc necessario, quod per illam justitiam sit reddenda perfectio perennis tanquam præmium, imo abundans fieret retributio in beatitudine unius momenti. Si ergo perennitas pertinet ad præmium tanquam cadens sub merito, oportet quod illa correspondentia terminetur a justitia et liberalitate supereffluente. Nec inconveniens est dicere magis quod Deus dispo- 21. An perpetuitas præmii cadat per se sub merito. Perpetuitas præmii beatitudinis ex justitia liberali, seu ex utraque

virtute simul, de quo d. 46. q. 4. n. 20. suerit hominem perpetuo præmiare, qui pro suo merito perpetuo finem meruerit, et hoc ex tali justitia liberali, quam dicere quod disposuerit ex justitia reddere talem perfectionem intensam pro meritis, et ultra hoc quasi non ex justitia, sed ex mera liberalitate adjiciat perpetuitatem.

Ad argumentum tamen, quod adducitur de perpetuitate damnationis, non cogit, quia non ita congruit perpetuitatem ibi ita cadere sub merito, sicut hîc; bene enim divinæ bonitati congruit, quod pro lege determinavit perfectionem, non tantum intensam, sed perennem reddere pro meritis, nec sic, quod pœnam non tantum gravem, sed perennem reddet pro demeritis; de hoc dictum est *supra dist.* 46. *quæst.* 4.

COMMENTARIUS.

95. 3. Dub. (m) *De tertio dubio*, etc. Hîc quæritur an beatitudo essentialiter sit perpetua. Affirmare videtur D. Thomas, tum quia beatitudo est finis omnium desideriorum, qua adepta cessat omnis appetitus voluntatis ad appetibile. Deinde, quia pœna est perpetua; ergo et beatitudo et præmium; in hoc dubio non est magna controversia in reipsa, sed in modo explicandi.

Responsio. Beatitudo intensive sumpta potest esse instantanea. Respondet ergo Doctor primo, si sumatur beatitudo pro aliqua perfectione immanente, quantumcumque sit intensa, perpetuitas non est de essentia ejus, quia potest illa perfectio ex se et natura sua esse in instanti, tota et completa, cum sit ens indivisibile et creatum, et possibile consequenter non est inamissibilis.

Extensive sumpta est perpetua. Secuudo dicit quod si beatitudo sumatur non solum intensive, sed etiam extensive, beatitudo includit perpetuitatem, quia non tantum est desiderium in natura ad perfectionem intensam, sed etiam sic extensive habendum, sicut desiderium non tantum est ad bonum essentiale, sed ad semper esse, sicut est possibile competere naturæ, et sic inquit, multi loquuntur de beatitudine.

Hinc patet Doctorem non sustinere controversiam cum D. Thoma in hoc, sed tantum explicare conclusionem ut reducitur in sua principia, et ostendere rationes præmissas intelligendas esse de beatitudine intensive et extensive sumpta, ut est complementum appetitus utroque modo. Unde immerito Cajetanus existimat Doctorem imponere D. Thomæ, quia et Doctor dicit plerosque sic loqui de beatitudine, tam intensive quam extensive; et deinde *infra* respondens ad rationem difficultatis præmissam, quæ est D. Thomæ, dicit tantum peccare in forma, et non in materia, nam eamdem ipsam propositionem admittit Doctor asserens beatitudinem esse complementum omnium desideriorum tam intensive quam extensive, et sic non esse aliquid unum, sed includens tam beatitudinem intensivam, quam reliqua concomitantia, quæ ad substantiam beatitudinis pertinent. Non est contrarius Doctor D. Thomæ.

(n) *Per hoc ad primum*, etc. Respondet ad rationem dubitandi, quod beatitudo intensive sumpta sit finis omnium desideriorum, quantum est ex parte objecti, quod includit unitive et eminenter omne desiderabile; quod patet ex definitione Augustini : *Beatus est, qui habet quidquid vult*, etc. ubi *quidquid*, non accipitur distributive, sed unitive, pro uno unitive continente quidquid est recte volibile. Beatitudo vero secundo modo sumpta est finis desideriorum non tantum unitive, sed etiam ad durationem indeficientem in essendo. 96. Responsio ad rationem dubitandi.

Respondet argumentum peccare in forma, quia esse finem omnium desideriorum non concludit; ergo includit in se omnia desiderata, sed sufficit quod vel includat vel supponat, vel etiam concomitetur omnia requisita ad desideriorum ordinem amplectandum.

97. (o) *Ad aliud de præmio*, etc. Movet dubium : An perpetuitas beatitudinis cadat sub merito per se, an solum ut aliquid annexum. Et respondet sicut alias *supra d.* 46. *q.* 4. quod nulla est justitia stricte sumpta nostri ad Deum. Unde si determinasset beatitudinem temporariam, satis complete adæquaret merita in ratione dati et accepti; tamen dicit non esse inconveniens, quod ex justitia supererogante determinet præmium ut etiam perpetuum dare meritis. Et sic magis concordat Scripturæ, Conciliis et Patribus, in quibus proponitur vita æterna, ut merces operum, et hanc partem eligit Doctor. Vide Tridentinum *sess.* 4. *cap.* 16. ubi hoc debitum refert in liberalem justitiam et promissionem.

Perpetuitas cadit sub merito.

Ad argumentum, negat paritatem remittens se ad ea quæ tractavit loco præfato. Disparitas autem in hoc assignatur; ex parte Dei supererogantis præmium propter merita quæ alias sunt sua dona, et ipsi debita; et vindicantis peccatum ex lege secundum naturam delicti, et non ultra delicti demeritum, quia hoc non congruit ejus justitiæ aut bonitati.

SCHOLIUM.

Securitas est passio in voluntate, opposita timori, supponens in beato judicium certum ex revelatione, quod nunquam desinet beatitudo. Et explicat quatuor modis sumi tentionem, nulloque modo ex istis vult esse de essentia beatitudinis,

(p) De secundo principali, securitati videtur opponi timor. Timor autem vel est de malo infligendo, vel de inflicto continuando, præcedente tamen apprehensione talis mali; nec oportet quod illa apprehensio sit dubia, unde longe distat dubitatio et, timor non solum, quia dubitatio pertinet ad intellectum, timor ad appetitum, sed etiam quia timor in appetitu non necessario præexigit apprehensionem dubiam mali. Quidquid autem sit de hoc, hæc securitas ponitur in voluntate, sicut aliquid oppositum timoris, et eam præcedit certitudo in intellectu de bono conferendo, vel bono collato continuato. Talem certitudinem habent beati, non quia vident beatitudinem ex se esse perpetuam, sicut probatum est in arguendo contra primam propositionem de causa perpetuitatis *articulo præcedente;* nec etiam tantum per rationem naturalem, quia nulli creaturæ potest esse notum per rationem naturalem illud quod contingenter dependet a sola voluntate divina; hujusmodi est continuatio beatitudinis jam collatæ, et hoc patet ex illo articulo; ergo tantummodo est illa certitudo in intellectu beati ex revelatione sibi facta a Deo; an autem sic fiat certitudo damnatis de sua damnatione continuanda, non est æque certum. 22.

Timor et dubitatio dupliciter differunt.

Unde certitudo beatorum de perpetuitate beatitudinis.

(q) Ex dictis patet solutio quæstionis, quod securitas non est de essentia beatitudinis, tum quia securitas præsupponit certitudinem de continuatione beatitudinis; illa autem apprehensio certa sequitur ordine naturæ totam beati- 23.

Securitas sequitur beatitudinem, non includitur in ea.

tudinem, cum sit actus non tendens in objectum beatificum, sed reflexus super actum; et per consequens beatitudo tota posita essentialiter poterit esse sine certitudine; ergo et multo magis sine securitate; tum quia perpetuitas, de qua est illa certitudo, ad quam consequitur securitas, non est de essentia beatitudinis, eo modo quo dictum est *in præcedenti articulo, in solutione tertiæ dubitationis.* Illa autem ratio non concludit, accipiendo *beatitudinem* secundo modo dicto ibi, quia sic includit perfectionem non tantum intensivam, sed etiam extensivam, sive indeficientiam.

Securitas est in irascibili.

Primo etiam modo accipiendo, perpetuitas non est aliqua res addita tanquam accidens. Prima ergo ratio valet, et illa tertia, quia securitas illa est in irascibili, sicut et timor sibi oppositus, siquidem opposita sunt in eodem, beatitudo in concupiscibili, cum sit amor amicitiæ.

Tentio quadrupliciter sumitur. 24.

(r) Propter argumenta quædam, et verba quæ dicuntur de tentione, intelligendum est, quod tentio quadrupliciter accipi potest. Uno quidem modo proprie, prout memoria tenet objectum, et hoc, vel per formam impressam, si est ibi objectum in specie, vel per habitum impressum, vel saltem per illapsum, vel inexistentiam, saltem eo modo tenet quo objectum concurrit ad rationem parentis. Alio modo potest intelligentia dici tenere objectum in actuali consideratione, et ad hoc potest pertinere, quod voluntas dicitur tenere aciem intelligentiæ conversam ad memoriam. Tertio modo pertinet ad voluntatem, ut est concupiscibilis, et dicitur succedere spei eo modo quo per spem voluntas desiderat sibi bonum, habendum, et per tentionem amat illud bonum habitum, et illa tentio est amor concupiscentiæ boni præsentis. Quarto modo tentio dicitur esse quidam actus assecutionis, vel passio consequens spem passionem; et illo modo est in irascibili.

Tentio ad voluntatem spectans, succedit spei, estque in concupiscibili.

Tentio non est de ratione beatitudinis.

Nullo illorum modorum est tentio de essentia beatitudinis. Primo modo præcedit beatitudinem, imo omnem actum secundum. Secundo modo est actus secundus pertinens ad intellectum, et prævium beatitudini, quæ est in voluntate, vel actus voluntatis respectu illius actus prævii. Tertio modo est amor boni commodi præsentis, et apparet *ex quæstione præcedente*, quod ille amor non pertinet ad beatitudinem, sed amor boni honesti, vel boni in se. Quarto modo est in irascibili, et illo modo magis appropinquat ad securitatem, quæ succedit spei passioni, non spei virtuti.

(s) Ad argumenta. Ad primum potest dici quod Augustinus per illud intelligit quod beatissimum, id est, maxima perfectio beatitudinis est, quod certissimum est semper ita fore, maxima, inquam, extensive. Et quod sequitur, accipitur non pro actu certitudinis, sed pro objecto, quasi diceret, ipsa perpetua continuatio, de qua habetur certitudo, est maximum quidem in beatitudine, quia quantitas extensionis superaddita quantitati intensionis; et illud dicitur maximum, quod includit aliquid, Ad arg. 1.

et adhuc aliquid superaddit quantitati, et sic ista extensio includit perfectionem intensionis.

Ad 2. Nulla forma finita excludit omnem privationem a susceptivo.

Ad aliud patet ex primo articulo solutionis, quia nulla forma finita potest excludere omnem privationem a susceptivo, tamen beatitudo pro quanto est perfectissima, maxime excludit perfectionis privationem a suo subjecto; et hoc sufficit ad hoc, ut sit finis intrinsecus, qui necessario est finitus, sed non sufficit ad incorruptibilitatem.

Ad 3.

Ad aliud de Philosopho, dicendum quod nunquam per ingenium ad veram felicitatem humanæ naturæ potuit pertingere, nec affirmative, nec negative. Non negative, quia falsum demonstrari non potest; non affirmative, quia sensibilia ad hoc sufficienter non perducunt; unde tanquam dubius nunc videbatur sentire, quod non esset vera felicitas, cui posset succedere miseria; nunc quod non posset esse alias felicitas hominis, quia nescivit de felicitate alterius vitæ ab illa, et illa non est felicitas inamissibilis; ideo non oportet in hoc ejus auctoritati inniti.

Ad 4. Tribus virtutibus Theologicis in via, tria succedunt in patria.

Ad aliud, concedo quod tribus virtutibus Theologicis in via succedunt tres perfectiones in beato, sive virtutes, sive actus, non curo. Sed non oportet illa succedentia esse de essentia beatitudinis, sicut accipimus beatitudinem pro summa perfectione beatificabilis naturæ, ipsam summe suo objecto perfectissimo conjungente.

COMMENTARIUS.

98. Securitati opponitur timor.

(p) *De secundo principali*, etc. In hoc articulo explicat quid sit securitas, et unde causetur, et quod ejus subjectum, deinde, quid sit tentio, et respondet ad argumenta principalia. Dicit primo securitati opponi timorem, et ex natura et causis hujus, declaratur tanquam argumento ob opposito, quid sit securitas, et quæ ejus causæ. Timor oritur ex modo infligendo, vel de afflicto continuando, præcedente apprehensione talis mali, nec oportet quod illa apprehensio sit dubia. Unde longe distat dubitatio et timor, etc. Securitas ergo ponitur in voluntate sicut aliquid oppositum timoris, et eam præcedit in intellectu cognitio de bono conferendo, vel de continuando collato. Talem habent beati, ut *supra* probatum est ex Augustino in quæstione præmissa : *An finis ultimus necessitet voluntatem clare visus.* Rationem autem hujus certitudinis non reducit ad cognitionem ipsius beatitudinis, neque ad cognitionem naturalem ex parte objecti, sed ad revelationem divinam, quod est consentaneum ad dicta in præcedentibus.

(q) *Ex dictis patet solutio quæstionis,* etc. nempe principalis seu titularis. Asserit hanc securitatem consequi beatitudinem, et non esse de essentia beatitudinis, ut hæc sumitur intensive, quia sequitur scientiam de continuanda beatitudine, ac proinde ipsam beatitudinem positam ordine naturæ, quæ supponitur scientiæ; sicut ergo beatitudo posita posset esse sine tali scientia, quæ est actus reflexus tendens in ipsam beatitudinem positam, ad quem sequitur securitas in voluntate per exclusionem omnis timoris de amissione boni acquisiti ; si autem accipiatur beatitudo extensive, sic ad ejus essentiam spectat tam perpetuitas quam securitas. Perpetuitas ad intensiva non spectat, sed ad extensivam.

99. Tentio quot modis dicitur.

(r) *Propter argumenta quædam*, etc. Hic explicat quot modis dicitur tentio : Uno modo prout memoria tenet objectum,

Prima acceptio. eo modo quo objectum complet memoriam fœcundam, sive per speciem impressam, sive per habitum impressum, vel saltem per illapsum, vel inexistentiam, vel quacumque alia ratione dicatur, juxta varias sententias, objectum sic concurrere

2. Acceptio. ad rationem parentis. Secundo accipitur pro intelligentia, quatenus tenet objectum in actuali consideratione, ad quod pertinet, quod dicitur voluntas tenere aciem intelligentiæ conversam ad memoriam, et copulare prolem cum parente, qui est modus loquendi sancti Augustini *in libris de Trin.* In hac etiam acceptione dicitur a pluribus possideri objectum per intellectum, quod est fundamentum. Unde Doctor Angelicus cum aliis relatis *in quæstione præcedenti* constituunt beatitudinem

Tertia acceptio. 4. Acceptio. essentialem in visione Dei, quam putant esse veram acquisitionem finis. Tertio modo dicitur tentio in voluntate, qua concupiscibilis est, et succedere spei, per quam affectu commodi fertur in rem absentem, per tentionem in eadem, ut est præsens et commodum. Quarto modo dicitur esse in irascibili tanquam actus, vel passio consequens spem, qua habet actum, aut subsequitur passio et delectatio de commodo.

Subjungit nullo modo istorum pertinere ad beatitudinem essentialem, ut in ipsa inclusam, quia primo præcedit beatitudinem formalem. Secundo modo spectat ad intellectum, est que ipsa Dei visio, de qua dictum est *in quæstione superiori;* licet enim ad beatitudinem extensivam spectet, tamen non in ea consistit beatitudo, ut est ultimum complementum creaturæ spiritualis, sed in fruitione. Tertio modo est amor commodi, in quo non consistit beatitudo, ut in eadem quæstione decisum est. Quarto modo est in irascibili, et magis accedit ad securitatem, quæ succedit passioni, non spei virtuti, hoc est correspondet illi.

Ad intellectionem adverte voluntatem comparari secundum triplicem affectum 100. Explicatio.
ad bonum. Primo secundum justitiæ affectum ad bonum honestum propter ipsum. Triplex effectus voluntatis.
Secundo ad bonum commodi, secundum affectum concupiscibilis stricte sumptæ, ut distinguitur a priori. Tertio, secundum affectum irascibilis, quo removetur prohibens bonum concupiscibilis. Secundum quemlibet horum in voluntate est actus elicitus, et etiam delectatio consequens illum actum circa bonum possessum et præsens. Securitas correspondet tanquam passio actui spei, delectatio vero de absentia prohibentis commodum, est passio irascibilis correspondens securitati. De his passionibus agetur in sequenti quæstione.

(f) *Ad argumenta. Ad primum,* etc. Patet ex littera et dictis. 101. Ad arg.

Ad secundum similiter.

Ad tertium, quod est Philosophi, nempe quod *felicitas sit operatio prima secundum vitam perfectam,* etc. ad quam requirit aliquam perpetuitatem. Ad 3.

Respondet Doctor, et bene quod nunquam per ingenium potuit ad veram felicitatem humanæ vitæ pertingere, neque affirmative, neque negative. Non negative, quia falsum demonstrari non potest, nempe non esse felicitatem, quam fides proponit. Non affirmative, quia sensibilia, ad quæ limitatur cognitio hujus status naturalis tanquam ad motiva, non sufficiunt ad perducendum intellectum ad veram cognitionem pacti aut divinæ providentiæ; ideoque tanquam dubius nunc videbatur sentire veræ felicitati non posse succedere miseriam, nunc quod non posset esse alia felicitas hominis, quam illa, quam experiebatur, quæ non est inamissibilis; ideoque commoditatem rerum præsentium ipse etiam requirebat ad felicitatem humanam, et plura alia, Ignoravit Philosophus veram felicitatem.

quæ ad veram felicitatem non spectant; ideo, inquit, Doctor, non debet quis plurimum inniti ejus auctoritati in hoc. Aliam porro diceret Philosophus esse felicitatem Intelligentiarum; aliam hominis, qui sicut non attigit felicitatem veram per fidem, quæ est hominis in via, minus potuit felicitatem futuram, quæ est in specie discernere. Hæc patent legenti *primum ejus et septimum, et decimum librum Ethicorum, et duodecimum Metaphysicæ*, quos potest consulere lector. Ad ultimum, patet ex littera et ex hactenus dictis.

QUÆSTIO VII.

Utrum gaudium de objecto beatifico sit de essentia, vel pertineat ad essentiam beatitudinis?

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 4. *art.* 2. Richard. *hîc art.* 3. *quæst.* 6. Vasq. 1. 2. *disp.* 11. *cap.* 6. Durand. *hîc quæst.* 4.

1. Arg. 1. (a) Utrum gaudium de objecto beatifico sit de essentia, vel pertineat ad essentiam beatitudinis? Videtur quod sic. Augustinus 10. *de Confess.* dicit: *Beatitudo est gaudium de vita beata.*

Arg. 2. Præterea, beatitudo est perfecte quietativa ipsius beati. Sed perfecta quies est gaudium, sive delectatio; ergo, etc.

Arg. 3. Præterea, beatitudo est ultimum bonum ipsius beati. Sed delectatio est ultimum consequens operationem; ergo, etc.

Arg. 4. Præterea, beatitudo unit essentialiter ultimo bono perfectissime operando, quiescendo et delectando. Sed operatio est de essentia beatitudinis; ergo et quietatio et delectatio.

Contra, nihil pertinet ad beatitudinem, quod non pertinet ad animam, sive imaginem; sed delectatio non pertinet ad animam, nec etiam ad imaginem, quia est totius. Qui enim secundum Philosophum *primo de anima,* dicit animam gaudere vel tristari, dicit eam texere vel ædificare; ergo, etc. Præterea 10. *Ethic.* delectatio est adveniens operationi; ergo est sicut accidens ejus; sed beatitudo essentialiter consistit in operatione; ergo, etc. Ratio ad opposit. Text. 64.

SCHOLIUM.

Sententia quæ tribuitur D. Thom. quamque tenet Durand. hîc quæst. 4. ait delectationem esse de essentia beatitudinis. Probatur quinque rationibus. Doctor supponendo ex 1. dist. 1. quæst. 3. delectationem esse passionem, (de quo agit late 3. dist. 15,) hanc totidem rationibus claris refutat.

Respondeo, hîc est supponendum, sicut ostensum est *in primo lib.* 1. *quæst.* 3. quod delectatio realiter differt ab operatione, et tunc ad quæstionem; est enim una opinio, quod delectatio est de essentia beatitudinis. Ratio ad hoc est, quia Deus de potentia absoluta potest omne illud separare ab alio, quod non est de essentia ejus; si ergo gaudium non esset de essentia beatitudinis, posset Deus separare visionem beatam a delectatione, sive gaudio; sed hoc est contradictio, quod quis clare videat Deum, et non delectetur in ipso, et etiam quod non gaudeat. 2. Idem 10. Ethic. c. 5. D. Thom. in 4. d. 48. art. 1. q. 3. Richard. in præsenti dist. 5. art. 3. q. 6.

Præterea, beatitudo est maxima perfectio ipsius beati; sed ipsa erit major perfectio, si gaudium fuerit de essentia ejus, quam si solum concomitetur ipsam; ergo melius

est ponere quod sit de essentia ejus, quam non, quia sic melius salvatur perfectio ejus.

Præterea, sicut se habet pœna ad gaudium, sic tristitia ad præmium; ergo permutando, sicut se habet pœna ad tristitiam, sic præmium ad gaudium; sed pœna est essentialiter tristitia; ergo præmium est essentialiter gaudium; ergo erit essentialiter beatitudo. Assumptum, scilicet quod pœna est essentialiter tristitia, probo, quia non potest esse actus aliquis ipsius voluntatis, et involuntarius, quia omnis actus voluntatis est voluntarius, nam ita voluntarie nolo aliquid, sicut volo, ita enim voluntarie volo me nolle, sicut velle. Sed tristitia non est voluntaria, imo est de iis quæ nobis nolentibus accidunt; ergo non est actus voluntatis; est ergo essentialiter ipsa pœna tristitia.

Et confirmatur, quia sicut se habet malum inhonestum ad malum incommodum, sic bonum honestum ad bonum commodum. Sed malum inhonestum est per se peccatum, et malum incommodum, pœna; ergo bonum honestum est per se meritum, et bonum commodum per se præmium; sed nihil est delectatio, nisi bonum commodum; ergo, etc.

Præterea, 10. *Ethic.* delectatio
Cap. 1. et 2. videtur ultimum bonum, et ibidem:
Cap. 1. *Delectationem omnia appetunt.* Sed quod omnia appetunt est per se bonum, 1. *Ethic.* ergo, etc.

Refutat sent. D. Thom.

(b) Contra, nulla passio est beatitudo essentialiter; sed gaudium seu delectatio est essentialiter passio. Probatio majoris, quia beatitudo est ultima perfectio, ex eo quod simpliciter optimo conjungit. Hoc probo, quia si aliquid ex se esset beatitudo, hoc esset nobilissimum maxime. Sed natura beati est nobilius in se quam quodcumque accidens suum; ergo natura maxime esset beatitudo. Sed omnes perfectiones ejus sunt accidentia; ergo minus entia quam natura. Sed nulla passio conjungit objecto beatifico, sed tantum operationes, quia passio recipitur ab objecto in potentiam; gaudium autem est passi; igitur, etc. Minor patet; ergo, etc.

Gaudium non respicit objectum beatificum in ratione objecti.

Præterea, quod est de essentia beatitudinis oportet respicere objectum beatificum, non solum in ratione causæ efficientis, sed etiam objecti. Sed passio non respicit objectum beatificum, nisi ut causam efficientem; sed gaudium est passio; ergo, etc.

Præterea aliquis viator per aliquid ejusdem rationis movetur, conjungitur, et quiescit in objecto beatifico imperfecte hîc in via; ergo similiter in patria per aliquid ejusdem rationis ultimate conjungitur objecto beatifico, et perfecte. Sed in via nullus conjungitur illi objecto per passionem, sed per operationem; ergo nec in patria. Sed beatitudo est ultimate conjungens; ergo beatitudo non est passio; cum ergo gaudium sit passio, non erit de essentia beatitudinis.

Cap. 3. in fin.

Delectatio non est præcisa ratio quare aliquid appetimus

Præterea 10. *Ethicorum,* dicit Philosophus: Multa appeteremus, etiamsi delectationem non haberemus, ut scire, recordari, et virtutes, et ideo non est operatio pro-

pter delectationem, sed magis e converso, ut ipse dicit *ibidem;* non enim laboramus ut quiescamus, sed quiescimus ut laboremus.

COMMENTARIUS.

102. (a) *Utrum gaudium de objecto*, etc. In hac quæstione adducit primum sententiam affirmantem, quam plures docuerunt.

Ordo et divisio quæstionis.

Licet enim non posuerint totam rationem beatitudinis in delectatione, tamen compleri partialiter beatitudinem per delectationem statuerunt, etiam quoad essentiam, et non solum quoad substantiam. In qua sententia videtur fuisse Alensis 3. *part. q.* 23. *n.* 1. *ad* 1. Ægidius *in tract. de influentia divina in Beatos cap.* 2. Richard. *præsent. dist. art.* 1. *q.* 6. D. Bonavent. *in* 1. *part. dist. art.* 1. *quæst.* 5. Major. *quæst.* 3. Molina 1. *part. quæst.* 12. *art.* 1. *disput.* 2. *conclus.* 5. *et quæst.* 26. *in principio*, Valentia 1. 2. *disp.* 1. *q.* 3. *punct.* 4. *et quæst.* 4. *punct.* 1. Fundamenta potiora hujus sententiæ adducit Doctor in littera.

Compleri essentialiter beatitudinem per delectationem. Sent. affirm.

Sententia negans.

Sententia negativa est Doctoris *in hac quæst.* quam etiam tenet D. Thom. 1. 2. *q.* 3. *art.* 4. *et q.* 4. *art.* 1. *et in præsenti dist. q.* 1. *art.* 1. *quæstiunc.* 2. *et* 3. *contra Gentes c.* 26. Cajet. Ferrarien. *locis citatis in D. Thom.* Capreolus *in præsenti dist. q.* 1. *art.* 1. Durand. *q.* 4. et nostræ Scholæ Doctores tam hîc quam *in* 1. *dist.* 1. Vasquez 1. 2. *disp.* 11. *cap.* 5. *et* 6. Suarez *ibidem disput.* 7. *quæstiunc.* 1. Lusitanus reliquos citans *lib.* 4. *de beatitudine*, *q.* 11. *art.* 2. § 3.

Impugnatio. Affirmativa.

(b) *Contra nulla passio est beatitudo essentialiter*, etc. Doctor impugnat prædictam sententiam primo, quia delectatio est passio, et non operatio; beatitudo vero est operatio. Secundo, quia beatitudo respicit objectum per modum objecti, non delectatio aut passio. Tertio, quia beatitudo in via consistit in operatione, et non in passione. Quarto, ex Philosopho 10. *Ethic. cap.* 3. delectatio est propter operationem, non e contra, quia multa appeteremus, quamvis nulla esset delectatio, ut virtutes, scientias, etc.

Suppositio non admittitur.

Has probationes rejiciunt plures, et quotquot asserunt delectationem, et sic de reliquis, esse actum elicitum et operationem; supponit ergo Doctor falsum in suis probationibus præmissis. Quod vero delectatio sit quid diversum realiter ab operatione, probat Doctor *in* 1. *dist.* 1. *q.* 3. ad quem locum se remittit in præsenti. Itaque ad veritatem hujus decisionis subjiciam sequentem quæstionem.

Utrum delectatio sit operatio elicita?

Esse operationem docent plures moderni citantes pro hac parte D. Thomam 1. *part. quæst.* 64. *art.* 3. *in corpore, et ad* 3. *et* 1. 2. *quæst.* 31. *art.* 1. *et* 4. *in corpore, et quæst.* 22. *art.* 3. *in corpore, et aliis in locis*, Cajet. *ibid.* Capreolus *in* 1. *distinct.* 1. *quæst.* 1. *art.* 2. *conclus.* 3. Conradus, Medina in loca præfata, Vasquez 1. 2. *disput.* 14. *cap.* 2. et Pater Ægidius a Conceptione *de beatitudine lib.* 10. *quæst.* 12. *art.* 2. plures in eam sententiam citat, quamvis aliqui etiam ad oppositam reduci possunt, quam existimant probabilem. 103.

Sententia affirmans passiones esse actus elicitos.

Secunda sententia paucorum, ut Toletani *in* 1. *dist.* 1. *quæst.* 1. *art.* 1. *et* 2. *conclus.* 3. *et art.* 3. quæ statuit duplicem passionem, v. g. delectationis; aliam, quæ est de objecto immediate, et hæc est operatio; aliam, quæ consequitur ad operationem, et causatur ab ipsa, et non est operatio. Pro eadem citatur Aureolus apud Capreolum *in* 1. *dist.* 1. *quæst.* 1. *art.* 2. *contra* 6. 2. Sentent.

3. Sentent. Tertia sententia est nostri Doctoris negativa, sit itaque

104. 1. Conclus. negativa. Prima conclusio: Delectatio, et sic de reliquis, non est operatio. Hanc docet Doctor, *in* 1. *d.* 1. *quæst.* 3. *dist.* 17. *quæst.* 1. *ad* 4. *in* 3. *dist.* 15. *in* 4. *d.* 49. *quæst.* 4. *et* 7. cum suis in iisdem locis, potissimum *in* 1. *dist.* 1. ubi Mayronis *quæst.* 2. *art.* 4. Bassolis *quæst.* 2. *art.* 2. *et in* 4. *dist.* 49. *q.* 2. *art.* 1. *ad* 3. *et art.*3. Audefacis *lib. de patria, quæst.* 3. Henricus *quodlib.* 11. *quæst.* 8. *et* 9. *et quodlib.* 12. *quæst.* 9. *et quodlib.* 6. *quæst.* 32. Richard. *in* 1. *dist.* 1. *art.* 2. *q.*1. Deinde Nominales, ut Occham *in* 1. *dist.* 1. *q.* 3. *in* 3. *dist.* 14. Gabriel. *in* 1. *dist.* 1. *q.* 3. *art.* 1. Thomas de Argentina *in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 3. *art.* 2. Michael de Massa *in* 1. *dist.* 1. *q.* 3. *art.* 1. Landulfus *q. ult. art.* 2. et expresse Sotus *in* 4. *dist.* 49. *q.* 1. *art.* 4. nec inane patrocinium adsciri potest ex Doctore Angelico huic conclusioni, etc. 1. 2. *q.* 31. *art.* 1. *ad primum*, ubi asserit hanc propositionem: *delectatio est operatio*, non esse essentialem seu per essentiam, sed per causam, *et q.* 32. *art.* 1. delectationem sequi ad operationem, *quæst.* 33. *art.* 4. operationem perfici per delectationem, tanquam per quietem in bono adepto, causarique efficienter per operationem, et locis infra citandis super Philosophum idem docet. Adjungi potest Nemesius *cap.* 11.

105. Probatio ex Philosopho. Probatur conclusio ex Philosopho 1. *Eth. cap.* 3. ubi probat virtutem circa voluptatem et tristitiam versari, quod intelligi debet, ut recte D. Thomas *ibidem*, non tanquam circa materias proprias, sed circa ea quæ consequuntur tanquam quidam finis, ut docet *in septimo Ethicorum* loco jam citando. Probat ergo intentum tertio hac ratione: *Adhuc autem si virtutes sunt circa actus et passiones, omni autem actui et passioni consequitur delectatio et tristitia, et propter hoc utique erit virtus circa delectationem et tristitias*, etc. Alia versio habet: *Præterea, si virtutes sunt circa actiones et affectus*, etc. docet ergo Philosophus actionem, per quam intelligitur materia justitiæ in genere, et affectusseu passiones esse materiam virtutis moralis, distinguens ab his delectationem et tristitiam tanquam aliquid concomitans, aut consequens, ac proinde ad eas extendi dicit virtutem moralem; ergo neque delectatio aut tristitia habent rationem actionis, neque affectus eliciti, aut operationis. Patet consequentia, quia in appetitu nihil est per modum operationis, nisi actus, aut affectio, aut electio; sed neque electio est delectatio, aut tristitia, neque aliquid prædictorum, ergo, etc. Delectatio consequitur aut concomitatur operationes.

Confirmatur ex cap. 5. et lib. 1. magnorum Moralium cap. 7. *Affectus igitur sunt ira, metus, odium, cupido, livor, miseratio, talia comitari consueverunt ægritudo et voluptas*, etc. Agit autem de his, quæ sunt in anima, distinguens ea in potentiam, habitum et affectum. *Post hæc autem quidnam sit ipsa virtus, consideremus oportet. Cum autem tria sunt, quæ fiunt in anima, affectus, potentiæ, habitus; horum aliquid ipsam virtutem esse necesse est. Dico autem passiones quidem concupiscentiam, iram, timorem, audaciam, invidiam, gaudium, amicitiam, odium, desiderium, zelum, misericordiam, et universaliter quibus sequitur delectatio, vel tristitia*, etc. vel ut alia versio habet: *Ea omnino quæ voluptas comitatur, aut dolor*, etc. ergo delectatio et dolor ab affectibus excluduntur, tantumque sequuntur aut comitantur operationes et affectus. Affectus animi.

Si dicas hîc Philosophum loqui de affectibus, ut sunt appetitus sensitivi, non refert, quia sicut se habent in appetitu affectiones, ita in voluntate operationes, 106.

sicut in appetitu delectatio ad affectus consequitur, ita ut ab ipsis excludatur, ita etiam in voluntate excluditur ab operationibus; quod magis per se docet Philosophus 10. Ethicorum cap. 4. *Voluptas*, inquit, *perficit operationem, atque non eodem modo voluptas perficit* (supple operationem) *ac sensibile, et sensus sunt si studiosa. Quemadmodum neque sanitas medicusve similiter causæ sunt, ut quispiam*, etc. Quod est dicere voluptatem seu delectationem perficere operationem, non eo modo quo sensibile, et sensus eamdem perficiunt, seu causant, sed in diverso genere, sicut neque eodem modo, aut in eodem genere sanitas, et medicus causa sunt, ut quis sanus fiat. Quomodo ergo perficit operationem delectatio ?

Respondet, *perficit autem operationem voluptas non ut habitus, sed ut pullulans quidam finis, perinde atque pulchritudo in his qui vigent ætate*, etc. Dicit ergo quod perficiat operationem, non sicut sensibile, aut sensus, aut habitus, id est, aliquid intrinsecum, sed ut quidam finis, id est, perfectio accedens eo modo quo pulchritudo se habeint juvenibus; ergo distinguitur delectatio ab operatione, sicut pulchritudo a juvene, conveniens juventuti ex vigore ætatis, et sic pullulat delectatio ex operatione, sicut pulchritudo in juvene. Unde constat non comprehendi delectationem sub operatione quam consequitur, quam perficit, ut quidam ejus decor pullulans, et non tanquam aliquid intrinsecum.

eclaratur. Item, consequenter agens de duratione delectationis : *Atque*, inquit, *quousque ipsum sensibile vel intelligibile, et id quod discernit vel contemplatur, tale sit, quale esse oportet, erit in operatione voluptas ;* et probat : *Nam cum sunt similia, ipsum passivum, atque activum, et inter se modum habent eumdem, idem semper natura fieret solet*, etc. Quod est dicere, quamdiu ipsum objectum sensibile vel intelligibile, et sensus discernens, aut intellectus contemplans manebant in eadem dispositione, semper erit in operatione delectatio. Quod probat, quia eodem activo et passivo manentibus in eadem dispositione idem semper natum et fieri ; ergo per Philosophum delectatio appetitus, sive rationalis, sive animalis (quia utramque potentiam comprehendit (causatur ab objecto intelligibili, in intellectu, seu sensibili et sensu ; ergo non est actus elicitus ipsius appetitus, ac proinde Philosophus clare hîc docet conclusionem. Unde subjungit, ut *ibidem* videre est, rationem, quare continue nullus delectatur ; dicit inde esse, quia corpora habentia non continue operantur aut laborant : *Non fit ergo delectatio, sequitur enim operationem*, destructa causa destruitur nempe effectus ; sicut ergo non semper est operatio, ita neque delectatio, quæ sequitur, ubi non in appetitum refert delectationem, sed in operationem a qua pullulat. Causæ delectationis.

107. Nova magis delectant, et quare. Item, subjungit nova magis delectari, quia ad ipsa mens est vehementer inclinata, propter admirationem et desideria, et ideo vehementer circa ipsa operatur, postea non fit operatio vehemens, sed neglecta, ac proinde obscuratur delectatio. Exemplum statuit in eo, qui intense intuetur aliquam rem, quam primo videt propter admirationem, et de ipsa visa delectatur; sed mox non ita intense ipsam videt, sed neglectim.

Item, mox docet delectationem esse appetendam, quia nempe vivere appetimus, et *vivere* consistit in operatione, ut præmisit *lib. nono*, delectatio autem perficit operationes ; ergo et *vivere*, etc. Ac tandem in fine dubium illud relinquens insolutum, utrum nempe operatio propter delectationem, aut e contra delectatio

Est appetenda, et quorsum. propter operationem expetenda sit, dicit : *Dimittatur hæc in præsenti, conjungi quidem hæc videntur, et non suscipere separationem, nam et sine operatione voluptas non fit, et omnem operationem perficit ipsa voluptas.*

108. Distinctio specifica passionum unde deducitur. Item *cap.* 5. docens voluptates inter se specie differre, quod probat primo ex eo quod voluptates perficiant operationes; sed operationes specie differunt ; ergo et voluptates. Secundo, quia voluptates augent operationes ; at ea quæ augent, propria sunt, ergo et voluptates propria sunt operationum; quæ vero diversis specie propria sunt, et ipsa diversa specie sunt. Tertio, quia operationes differunt malitia et bonitate, quædam sunt laudabiles, ut bonæ, quædam vituperabiles, ut pravæ; sic etiam delectatio seu voluptas, quæ est bonæ operationis, sortitur naturam ejus, ut est bona, et e contra quæ malæ operationis prava; ergo differunt sicut operationes. Quarto, ipsæ concupiscentiæ differunt specie, id est, desideria operationis faciendæ, et quædam sunt bonæ, quædam vitiosæ, quas qualitates sortiuntur ab ipsis operationibus, quas respiciunt ut objecta. Sed manifestum est quod sunt magis vicinæ et propriæ operationibus delectationes quibus in ipsis delectamur quam concupiscentiæ, quibus eas concupiscimus absentes, quia hæ distinguuntur ab operationibus tempore et natura, quia præsupponuntur, et sunt actus imperfecti natura sua circa finem non existentem, aut possessum, operationes autem actus perfectus; sed delectatio est etiam perfecti et possidentis finem, sunt indiscreti tempore; ergo differunt specie. Adjungo verba Philosophi circa distinctionem operationum et delectationis : *Illæ autem* inquit (supple, delectationes), *propinquæ sunt operationibus, atque adeo indistinctæ, ut contentio sit, si idem sit operatio et voluptas, non tamen ipsa voluptas mentis esse videtur operatio, neque sensus ; est enim absurdum, sed quia non separatur, idem quibusdam videtur*, etc. Ecce quomodo voluptas in universum distinguit Philosophus ab operationibus, et per operationes ipsas, et connexione, quam ad ipsas habent, colligit differentiam delectationum. Facilius autem esset colligere differentiam earum per objectum, sicut hîc Philosophus colligit differentiam operationum, si censeret Philosophus eas esse operationes, aut actus elicitos appetitus. Ex quibus sufficienter probatur ex Philosopho conclusio.

Secundo ergo probatur conclusio ratione, quamvis id difficile sit ob rationem jam dictam Philosophi, nempe concomitantiam et inseparationem delectationis ab ipsa operatione, et tristitiæ ab eadem. Nihilominus probatur a priori : Operatio voluntatis sufficienter dividitur in *velle* et *nolle;* sed delectatio et tristitia neutra harum est; ergo non est actus elicitus voluntatis. Major patet, quia in his sufficienter invenitur adæquata ratio prosecutionis boni et fugæ mali per actum elicitum, sive late considerentur respectu objecti absentis et præsentis, absolute aut respective, sive respectu objecti determinati, et sub determinato statu præsentis, vel etiam absentis, absoluti aut relativi. Minor probatur, quia delectatio, v. g. supponit objectum, ut præsens et possessum, ut *supra* docuimus cum Augustino et Philosopho, qui etiam in locis citatis idem docet, quia advenit operationi, eamque perficit, sicut pulchritudo juventutem. 109. 2. probatio a ratione. Objectum supponitur possessum ante delectationem.

Responsio. Si dicas quod circa objectum præsens non sit aliquis actus voluntatis, nisi ipsa delectatio, quæ est actus elicitus, et possessio objecti, prout aliqui volunt.

Contra, hoc *supra*, impugnatum est, et

Impugnatio. ex hìc adductis ex Philosopho non subsistit, quia sic non perficeret delectatio operationem, sicut pulchritudo juventutem, neque esset simul tempore, et inseparabilis ab ipsa, si non sit aliqua alia operatio circa objectum præsens præter delectationem, quia operatio antecedens delectationem extrinsece terminaretur ad ipsam delectationem, et hac adveniente desineret; non ergo se haberet, sicut finis perficiens per modum formæ accidentalis advenientis, sicut pulchritudo; neque esset inseparabilis ab operatione, neque simul cum ipsa; neque augens operationem nisi simul inesset; neque speciem sumens ab operatione, sed immediate et perfectius ab ipso objecto, quam operatio ipsum attingendo, et operatio agentis per modum desiderii et concupiscentiæ tantum, quam magis distinctam esse ab operatione constat, quam delectationem ex Philosopho. Imo ipsa delectatio juxta illam doctrinam esset ipsa operatio perfectissima hominis secundum appetitum, et non ordinaretur delectatio ad operationem contra ipsum *cap.* 6. tunc enim acquisitio finis esset operatio appetitus, antecedens possessionem, quæ consisteret in delectatione; possessio autem excedit acquisitionem sicut terminus actionem, ergo ne hæc absurda cum aliis admittantur, admittenda est possessio finis consistere in operatione, quæ est de ipso possesso, ac proinde delectatio non erit actus elicitus voluntatis, qui sit fruitio aut possessio finis.

Delectatio ad operationem se habet, ut pulchritudo ad juventutem.

Proprietates delectationis ex Philosopho.

110. Responsio. Dices ergo aliter cum aliis, delectationem quidem, et tristitiam esse actus elicitos, quamvis in delectatione non consistant, v. g. possessio finis, sicut prior responsio asserit, ac proinde negatur major proposita, nisi sub prosecutione et fuga comprehendantur delectatio et tristitia.

Contra, peto quodnam sit objectum delectationis? Aliqui respondent ipsius objectum, v. g. delectationis in patria esse Deum præsentem, ac proinde statuunt duplicem delectationem, nempe qua est bonum sibi secundum affectum amicitiæ, et qua bonum beato secundum affectum commodi; alii dicunt ipsam fruitionem, et visionem objectum proximum; alii ex his operationibus singulis, et objecto ipsarum conflari unum objectum delectationis. Impugnatio.

Contra sic argumentor: Contra primum modum dicendi, repugnat Deum visum attingi primo, ut objectum per aliquem actum elicitum voluntatis secundum se, quam per frutionem, et sic universaliter dico de quocumque fine possesso, loquendo secundum vires naturales voluntatis; ergo repugnat alius actus elicitus circa Deum, aut finem præsentem diversus ab ipsa fruitione. Probatur antecedens, quia voluntas secundum hæc media operandi visionis et charitatis constituitur perfecte in actu per fruitionem actualem et proportionatam intensive et extensive circa Deum objectum visum, tanquam finem et objectum operationis elicitæ; ergo nequit esse in potentia ad alium actum diversum, quo ipsum attingeret sub eadem ratione, alias posset habere alium actum fruitionis simul cum hoc, quem habet, quod nemo concedit naturaliter fieri posse; et hoc ideo quia jam est perfecte in actu, ut nata est operari per hæc media, maxime in opinione eorum, qui dicunt necessitate naturæ eam operari fruitionem. Item, ex alia parte objectum mediante fruitione conjungitur voluntati, ut terminus extrinsecus suæ operationis, inquantum natum est quietare voluntatem; ergo superfluit, imo impossibilis est alia attingentia objecti per voluntatem, inquantum hìc et nunc operatur, ac proinde alius actus elicitus ejus,

Non posse esse delectationem actum elicitum circa finem

Voluntas est in actu per fruitionem unam.

Per illam solam attingitur objectum in patria.

qui sit ad Deum sub ratione boni proprii, aut boni beati operantis; ergo delectatio adveniens fruitioni, per quam perfecte possidetur finis in patria, non erit a voluntate per modum actus eliciti, imo repugnat esse, quod est intentum. Prima consequentia patet, finis actus eliciti est constituere potentiam in actu respectu objecti, ad quod est in potentia; ergo diversus actus reducit ipsam ad actum diversum, et supponit diversam potentiam in ipsa, vel quantum ad perfectiorem modum attingendi objectum, vel quantum ad diversam attingentiam, ad quam est in potentia. Sublata ergo potentia ad objectum, hîc et nunc, tollitur etiam actus correspondens. Hæc tollitur per actum adæquatum potentiæ in his mediis operandi; ergo alius superfluit ejusdem generis.

Non est voluntas in potentia ad actum per modum operationis diversum a fruitione, aut desiderio.

111. Responsio.

Peto itaque quænam sit illa potentia in voluntate, quæ reducitur in actum per delectationem, ut est operatio.

Dices esse potentiam innatam, activam scilicet.

Impugnat.

Contra, hæc reducta est per fruitionem formaliter ad actum; voluntas enim vel non habet talem potentiam innatam activam respectu finis ultimi clare visi amandi supernaturaliter, ut quidam volunt, vel si habet, quod est verius, est inchoata et completur per elevationem eaque ipsa est, quæ reducitur in actum per fruitionem.

Impugnatio ex inconvenienti et a priori.

Peto ergo ulterius, quæ sunt causæ delectationis, ut est actus elicitus, si talis est. Non sola voluntas, quia nequit operari circa Deum supernaturalem finem nisi elevetur. Si voluntas cum charitate et gratia est principium elicitivum, et delectatio ut actus elicitus respiciat finem, qua bonum divinum est, et qua bonum beati sub ratione propria; ergo non est aliquid, per quod distinguitur a fruitione, et perinde se habet ac si alia fruitio poneretur ad idem objectum, quod superfluum est, et sine fundamento, quia ut dicit Philosophus *supra*, activo et passivo eodem modo se habentibus, non est natum sequi nisi idem, juxta illud, *idem manens idem natum est semper facere idem*.

Impugnatur alius modus dicendi.

Secundum etiam supra præmissum non salvat delectationem esse actum elicitum, seu operationem, nempe prout dicitur habere ipsam operationem, ut objectum, nempe fruitionem aut visionem, quia si destrueret proprietates delectationis assignatas *supra* a Philosopho, quia hoc modo non esset aliud quam actus reflexus voluntatis, quo amat suam fruitionem; sic autem non videtur quomodo perficeret fruitionem per modum finis, ut Philosophus asserit, vel quomodo eam augeret, quia quo magis multiplicantur actus in voluntate, eo magis distrahitur ejus virtus activa, ut non æque intense operetur circa unum, quam si solus esset; ergo dicendo delectationem esse actum reflexum et diversum a fruitione, quam respicit, ut objectum, sequitur non perficere fruitionem tanquam finis; sed e contra a fruitione perfici ut objecto, quia eatenus perficit, quatenus intendit et auget conatum voluntatis circa fruitionem,

Non esse actum reflexum elicitum.

112. Responsio Impugnatio.

Quod si dixerit voluntatem determinari magis ad fruitionem, quia ipsam amat, demus ergo alium actum reflexum circa ipsam delectationem, quia est objectum bonum per se amabile et honestum ex Philosopho *supra*; et ulterius circa hunc actum alium reflexum, peto an tot actus possint distrahere voluntatem limitatæ virtutis et activitatis, quis hoc negabit; sed hoc ideo, quia quilibet actus elicitus exigit specialem conatum et applicationem virtutis activæ diversam, ergo primus; sed hoc est distrahere virtutem, ergo si

delectatio est actus elicitus, eam distrahit ac proinde non perficit, neque auget fruitionem contra Philosophum. Quod inconveniens non sequitur ex conclusione dicendo delectationem non esse operationem elicitam, sed aliquid receptum in voluntate secundum inclinationem ejus passivam in objectum; sic autem determinat ipsam per modum dispositionis consequentis et connaturalis, non secus ac habitus per modum dispositionis antecedentis, ut consideratur per modum formæ, aut ponderis, ut quidam vocant, inclinat voluntatem ad operandum, antequam ipsi cooperetur, si modo agit, quia agit simul cum potentia inquantum agit, sed determinat et inclinat ad actionem antequam ipsa ponitur; sic delectatio quia determinatur voluntas ut agit secundum virtutem activam juxta suam inclinationem passivam, quæ per delectationem propendet in objectum, ac proinde firmat et intendit operationem perfectius, applicando virtutem activam perfectius juxta exigentiam passivæ.

Delectatio inclinat ad operationem.

Præterea, si delectatio est actus elicitus, seu operatio circa fruitionem, nescio cur delectationis non esset delectatio, et sic in infinitum, quod est absurdum. Probatur tamen hæc sequela, quia juxta Philosophum *supra*, delectatio est inseparabilis ab operatione, et *cap.* 7. dicit felicitati admixtam esse voluntatem ; ergo si delectatio fruitionis, v. g. est operatio elicita, sic etiam de ipsa delectatione, quæ est operatio bona potest esse alia, et sic in infinitum. Probatur consequentia, quia ad delectationem necessitatur voluntas, si active eam elicit, cum sit inseparabilis ab operatione, et omnis operatio bona habet propriam delectationem ex Philosopho *ibidem cap.* 5. qua ratione probat diversitatem specificam in delectationibus, quia quæ propria sunt diversis speciebus, quales sunt operationes diversorum objectorum, et ipsa etiam specie differunt, quæ est ratio ejus ; sed omnis delectatio boni est operatio bona, si delectatio est operatio ; ergo habet propriam et inseparabilem delectationem, et sic in infinitum. Quod absurdum non sequitur ex conclusione posita, quia delectatio, cum sit de objecto ab ipso, aut ab operatione pullulans, ut infra declarabimus, status est in ipsa sicut et in operatione et objecto. Si quis autem velit delectationem elici libere a voluntate, non recte philosophatur, saltem de ea quæ est patriæ neque secundum principia præsupposita Philosophi, et impugnari de facili potest ipsa experientia, quæ sufficit, ne prolixius hoc argumentum deducatur.

Absurdum processu in infinitum.

Tertium membrum de se corruit, quia fruitio et objectum ejus nequeunt æque primo esse objectum alicujus actus eliciti, quia non habent unitatem objecti per se requisitam ad unitatem operationis; oportet ergo ut aliquod horum respiciat primo delectatio, si est operatio, tanquam primarium et formale aliud vero ut secundarium et materiale; quidquid dicatur, redit impugnatio jam præmissa, quoad utrumque membrum, et sequeretur ulterius, quod delectatio esset perfectior operatio quam fruitio, quia ad plura extenditur, continet objectum fruitionis, et ipsam fruitionem, *supra* probavimus contrarium.

Impugnatur. tertium membrum præmissum.

113. Tertio probatur conclusio, quia tristamur de iis quæ nolentibus nobis accidunt; ergo tristitia non est actus elicitus. Patet consequentia, quia alias esset in potestate voluntatis proxime et immediate, sicut alius actus supposita sufficienti deliberatione; ergo posset non tristari, et sic damnati possent non tristari de suis pœnis, quod est falsum. Idem argumentum fieri potest de delectatione,

3. Probatio. Ex eo quod non sit in potestate voluntatis.

quæ sequitur ex cognitione objecti delectabilis. Quidam ex adversariis hoc argumentum irrident, tanquam nullius momenti, et unicum esse nostri Doctoris affirmant, quamvis *in* 4. *dist.* 49. *q.* 7. adducit sex rationes; *in* 3. autem *dist.* 15. tangit illam rationem, et in universum quotquot adducunt alii, ejus sunt.

Responsio. Respondent ergo adversarii, quod omnis actus voluntatis est in potestate voluntatis immediate, vel mediate; sic delectatio et tristitia mediante potestate, quæ est in cognitionem et amorem, ad quem sequitur, est in potestate nostra, sicut neque electio supposita intentione finis; aliquando etiam neque mediate est in nostra potestate, ut quando sequitur complacentiam similem naturalem et necessariam.

Impugnatio. Contra, hæc ratio desumitur ex modo operandi potentiæ liberæ, estque a priori; superius autem ostendimus nullum actum inesse voluntati necessarium, ad quem non necessitatur formaliter suo modo, ut diximus de electione unius medii in re conjuncti cum fine intento, ad quam ipsa intentio formaliter, id est, per modum formæ determinat voluntatem, quia est volitio ipsius medii determinati, per quod necessario finis ponendus sit. Sed nulla operatio sic determinat ad delectationem et tristitiam, et dicta responsio fundamento satis debili, et quod probari debet, innititur. Sic argumentor : Necessitaretur voluntas ad eliciendum delectationem aut tristitiam, vel ex natura objecti; vel ex natura operationis præsuppositæ, vel ex natura ipsius potentiæ, et modo operandi eo modo quo dicitur necessitari ad actus quosdam simplices, aut ad finem ultimum in communi, aut certe particulari clare visum; sed nihil horum dici potest ex sufficienti fundamento, ergo neque passiones istas esse operationes elicitas volun-

De causa inferente necessitatem, et ejus exclusio.

tatis. Probatur minor, non ex natura potentiæ, supposito quod active se habeat ad ipsam. Voluntas ex inclinatione tam activa quam passiva magis determinatur ad volitionem suam, et qua movetur efficaciter in objectum, et conjungitur ipsi, et quiescit in eo, quam ad passionem consequentem, quia in illa consistit ejus per se perfectio in ordine ad objectum; in passione autem perfectio per accidens adveniens, si comparetur ad perfectionem per se ; sed non necessitatur ex ulla inclinatione sua ad volitionem perfectam ; ergo neque ad passionem, si sit actus elicitus, dico elicitus, quia ad passionem necessitari in confesso est omnibus; causam autem hujus necessitatis intendo probare eam esse, quia non elicitive est a voluntate, ac proinde argumentum stare.

Non est ipsa voluntas eliciens, aut inclinatio ejus.

Magis inclinatur ad operationem, quam ad passionem.

Major est manifesta, quia modus agendi causæ fundatur in ejus inclinatione ad effectum; hinc distinguitur causa naturalis a voluntario, liberum a necessario, et hoc idem est fundamentum, ex quo aliqui admittunt actus necessarios quosdam in voluntate. Minor est æque certa, et consequentia recte sequitur.

Dices necessitari voluntatem ad passionem ex suppositione actus. 114. Responsio.

Contra, vel ille actus est ipsius voluntatis prior, vel intellectus, et sic argumentor : Passio quandoque inest voluntati non præcedente alio actu ipsius, qui sit prior, et solum ex apprehensione objecti convenientis, quia ipsa speculatio per Philosophum causat delectationem, si est objecti perfectissimi ut virtutis, vel alterius, quæ non dictat de opere hic et nunc. Item, si est apprehensio objecti, ad quod voluntas ex appetitu innato inclinatur, quia si objectum est conveniens hoc modo, non minus causat delectationem, quam si per appetitum elicitum esset

Impugnatio. Passio antecedit quandoque operationem.

conveniens. Ponamus casum supposita visione beatifica, et voluntate non elevata fieret in ipsa delectatio; vel detur casus de objecto delectabili, in quod inclinat appetitus sensitivus antecedenter ad consensum voluntatis; hæc delectatio etiam redundat in voluntatem ex apprehensione nisi resistat. De ponendo apprehensionem et imaginationem talis, demus cognitionem, esse perfectam; ergo in eo casu necessitas delectandi non provenit ex suppositione actus voluntatis, neque sufficit cognitio, aut objectum in cognitione ad inferendam necessitatem voluntati in suo actu elicito, qui dicitur operatio, ut distinguitur a passione ad quem per se primo magis ordinatur intellectus, et objectum, quam ad delectationem; ergo necessitas illa non provenit ex suppositione actus, qui posset necessitare voluntatem ad eliciendam delectationem. Patet assumptum, quia talis est ordo objecti et cognitionis ad voluntatem, ut priora sunt in ratione motivi, qualis est ipsius voluntatis ad ipsa ut movet; voluntas autem, ut dictum est, principalius ordinatur ad bonum et cognitionem ejus, secundum utramque inclinationem suam tam activam quam passivam, qua est operativa quam ut nata est pati per passionem. Ex quibus patet major principalis quoad alia duo membra, quod nempe hæc necessitas non oriatur ex natura objecti, ut comparatur ad voluntatem, neque ex natura operationis, quæ supponitur ad delectationem. Et amplius confirmatur, quia operatio intellectus non infert necessitatem ullam voluntati, nisi ex natura sui objecti, quod contingit esse indifferens quamvis de eo, aut operatione circa ipsum contingat delectatio. Quod si est operatio voluntatis, peto qua ratione necessitet voluntatem, ut eliciat delectationem, maxime si sit antecedens, et ad ipsam operationem inclinans, qualis est quandoque vocatio prima ad gratiam ex Augustino, et quæcumque alia delectatio trahens ad consensum, undecumque oriatur; clarum enim est ad eam non necessitari voluntatem per consensum sequentem; ergo necessitas ejus aliunde peti debet ex causis. Quod si delectatio sit consequens operationem, peto unde ad eam operatio necessitet voluntatem? Si propter connexionem prioris ad posterius, hæc invenitur inter actum et delectationem reciproca, quamvis delectatio ad actum non necessitet; quare ergo actus ad delectationem necessitat voluntatem?

Necessitas passionis nequit reduci ad voluntatem ut sic elicientem.

Deinde, vel delectatio est de operatione, ut objecto, vel certe de objecto ipsius operationis. 115.

Si primum, operatio ut habet rationem objecti non movet nisi ut cognita; sic autem est in se objectum indifferens, qui sicut in *esse* operationis non habet necessariam connexionem cum voluntate, ita neque ut objectum eam necessitat. Si operatio movet voluntatem tanquam actus prior ad delectationem tanquam posteriorem, quæ tamen versatur circa idem objectum.

Contra, objectum est indifferens præcise et secundum se sumptum; manente autem hac indifferentia nequit necessitari voluntas per ipsos. Si autem delectatio respiciat objectum, qua volitum est; ergo ipsa volitio transit in conditionem objecti tanquam primum volita, et redit quod ante assumptum est.

Qualis differentia operationis a passione.

Deinde, peto an specie distinguatur delectatio a volitione in ratione actus; si non distinguatur specie, superfluit, quia ut distincta numero solum, non videtur conferre effectum aliquem diversum, ad quem voluntas est in potentia. Si differat specie, ergo etiam objecto, quia ex parte

potentiæ non est fundamentum differentiæ, si eam eliciat; objectum autem non est quærendum aliud diversum, præter operationem; nulla autem necessitate voluntas habet volitionem suæ volitionis ab ipsa diversum; ergo passio non est operatio elicita. Deinde, beati habent nolitionem et fugam objecti, v. g. peccati præteriti sine tristitia superveniente; ergo non necessitat actus antecedens ad eliciendum tristitiam. Sed si voluntas esset principium elicitivum ejus, sic necessitaret, sicut in beatis per fruitionem redditur voluntas impeccabilis, et per intentionem necessitatur ex suppositione voluntas ad electionem, ita ut separari nequeat ab intentione perfecta.

Non esse tristitiam in beatis.

116. Si dicas impediri tristitiam propter gaudium illius status, et perfectionem.

Responsio. Impugnatio.

Contra, quia si tristitia esset actus elicitus a voluntate per modum fugæ, non impediretur, quia non impeditur fuga per modum operationis, nec major ratio est de una quam de altera fuga; restat ergo dicendum tristitiam non esse fugam per modum operationis. Confirmatur, quia per nolitionem ipsam mali voluntas est sub extremo contrarietatis et contradictionis, qua nulla major determinatio ipsi potest advenire; ergo tristitia non advenit ipsi per modum fugæ; minus dici potest advenire per modum prosecutionis, quod enim esset ejus objectum, nisi eam interpreteris per modum volitionis fugæ prioris, quæ est nolitio mali. Ad talem autem actum non necessitatur voluntas, neque requirit aliam determinationem, cum ex sua natura inclinata sit ad talem inclinationem mali, sub ratione mali; ergo sequitur tristitiam non habere rationem actus eliciti.

Confirm.

Per nolitionem voluntas ultimate determinatur.

2. Confirm. Confirmatur secundo, quia perseverante operatione cessat delectatio ex Philosopho *supra* citato, et experientia constat aliquid esse volitum efficaciter, et possessum seclusa delectatione consequente; ergo ad delectationem neque necessitat operatio, neque voluntas eam elicit supposito amore. Antecedens patet ex Philosopho, quoad primam partem, quia cessante admiratione et novitate rei cessat quandoque delectatio, quamvis maneat operatio, v. g. visio spectaculi assueti et aliqua efficaciter volita pariunt tristitiam magis quam delectationem, et potio amara ob sanitatem, et projectio mercium in mare; et sic omnis res volita ex adjuncta conditione alicujus noliti magis parit tristitiam quam delectationem. Utraque consequentia patet, quia si operatio necessitaretur, voluntas ex suppositione operationis, quamdiu maneret operatio, maneret delectatio, neque posset suspendi, quia activum et passivum uniformiter applicata eumdem effectum habent, si necessario sequitur. Hoc autem non concludit contra conclusionem positam, dato quod ab objecto sequatur delectatio in voluntate, quia nempe tollitur conditio illa ex parte, per quam reddebatur delectabile et conveniens, sive sit novitas rei, et admiratio, seu quædam mentis suspensio, sive quia appetitus inferior repugnat, cui nata est voluntas condelectari et tristari, quamvis ipsa in operando non concedat, nequit tamen delectari, quia repugnantia illa tollit, vel absorbet delectationem, ut redundat in voluntatem ex sympathia potentiarum. Quod si vero esset actus necessario elicitus supposita operatione perfecta, etiam necessario sequeretur, sicut electio intentionem, et usus utrumque.

Cessat delectatio manente operatione.

Delectatio aliquando non sequitur operationem, et quare?

Aliæ rationes videantur, quas habet Doctor, et reducuntur ad auctoritates Philosophi *supra*. Ex dictis manet impugnata secunda sententia, quia nulla est ratio illius difformitatis, quam adducit inter de-

Rejicitur secunda sententia.

lectationes, quæ a voluntate, et quæ ab objecto causantur, cum omnes eumdem effectum habeant in voluntate; ergo ad idem genus et causas reduci debent, cum nulla peculiaris ratio in una inveniatur, quæ non sit in altera.

117. Objectio ex Philosopho.

Objicies primo ex Philosopho septimo Ethicorum cap. 12. *Quapropter non bene sese habet voluptatem dicere generationem esse, qui est secundum naturam, et pro hoc sensibile sine impedimento,* etc.

Varia ejus loca.

Hic respondet objectioni aliorum, qui putabant voluptatem esse generationem; quod improbat dicens eam esse operationem habitus, etc. Item, *infra* concedit voluptatem non esse opus artis, quia voluptas non est factiva alicujus operationis; voluptas autem est operatio, et *cap.* 13. supponit tanquam notissimum voluptatem esse operationem. Item *primo Rhetoricorum cap.* 10 *in fine*, delectationem esse motum quemdam animi, et affectionem totam simul, motus animi proprie est operatio. Item *lib* 3. *de anima cap.* 7. *textu* 29. *delectari aut dolere ait esse operari ipsa medietate sensus ad bonum*, etc. Per medietatem sensus intelligitur ipse appetitus, et statim addit: *Fuga et appetitus qui est actu, hoc sunt.* Item, *in eodem lib. cap.* 10. *textu* 53. *et* 54. *Appetitus est movens motum respectu delectationis;* et *lib.* 7. *Magnorum Moralium c.* 7. *Voluptates namque utroque modo dictæ sunt operationes.*

Aliqui, ut Vasquez et Salas, qui adhærent oppositæ sententiæ, putant ex Philosopho parum subsidii esse.

Alii contra putant loca præmissa clara esse.

Responsio.

Respondetur tamen neque clara esse, neque probantia, sed explicari debere juxta ea quæ *lib.* 10. ex eo præmisimus, ubi propriam sententiam ex instituto exposuit.

118. Delectatio quorumdam rejicitur.

Cæterum Vasquez *loco citato cap.* 3. conatur probare Aristotelem locis citatis pro conclusione non agere de delectatione, quæ est in appetitu, sed de alia indistincta ab operatione intellectus et sensus, quam interpretationem sequitur etiam Suarez 1. 2. *disp.* 8. *sect.* 1. *conclus. ult.* Sed hæc interpretatio non est vera, neque ad sensum Philosophi, qui nunquam posuit in intellectu delectationem, ut in subjecto, neque in potentia cognitiva, sed appetitiva. Unde *supra cap.* 5. reprehendit eos, qui dicunt voluptatem non differre ab operationibus, asserens deceptos fuisse, *quia inseparabiles sunt, id est, naturaliter sequuntur, non tamen ipsa voluptas mentis esse videtur operatio, neque sensus, est enim absurdum, sed quia non separatur, idem quibusdam videtur,* etc. Hinc distinctionem specificam statuit in ipsis ex distinctione specifica causarum, nempe operationum mentis et sensus, et harum etiam inter se. Unde quando dicit in initio capitis voluptates esse proprias operationum, intelligitur in sensu causali, quatenus sequitur propria quamque operationum, quam perficit, intendit et auget, quod nulla ratione fieri posset, nisi distingueretur realiter ab ipsa; unde comparat voluptatem ad operationem, sicut se habet pulchritudo ad juventutem.

Alii interpretantur Aristotelem *in lib.* 10. non dicere voluptatem non esse operationem in genere, sed tantum non esse illam operationem, ad quam sequitur, nempe mentis et sensus; ita Ægidius § 3. *et* 4. *in fine*, colligere tamen ex hoc delectationem, licet, mediante operatione fiat, non esse actum elicitum appetitus, est valde puerile, quia inquit, operationem produci a potentia mediante alia operatione, licet inferat eam immediate, non produci a potentia, non infert a potentia, simpliciter non produci. Sed hæc 119. Aliorum interpretatio.

Rejicitur.

solutio æque puerascit, transit enim in sententiam oppositam, quam conatur effugere, et docet cum Conrado potentiam non attingere immediate delectationem, sed medio amore, ita ut causa proxima et sola, ex parte appetitus, producens delectationem sit ille amor, qui est secundum ipsum assecutivus boni amati. Supponi nempe ex parte appetitus, amorem ad delectationem plerumque concedunt omnes, et de hoc non est controversia; sed in eo, an delectatio sit actus vitalis elicitus a potentia, quod illa solutio destruit sicut et fundamentum sententiæ affirmativæ, quia actus vitalis necessario in sententia ipsorum est elicitive immediate a potentia, quia vitalis ejus in hoc consistit juxta illos, quod est fundamentum præcipuum; unde putant delectationem, quæ videtur habere modum actus vitalis, esse elicitum a potentia; qui autem negat eam immediate esse a potentia, negat eam procedere modo congruente actui vitali, alias cur habitus, cujus causa est actus, et simili modo ut effectus tanquam a causa mediata procedit a potentia, non sit vitalis actus, cum sit immanens, vel si sola productio immediata sufficeret, cur actus imperatus, ut refertur ad voluntatem imperantem, non esset actus vitalis? Accedit denique Philosophum referre productionem delectationis non in actum, qui sit appetitus, sed in operationem intellectus et sensus, ut *supra*, ex ipso patet. Salvando ergo mentem Philosophi dicendum est, per operationem intelligi ab ipso non actum voluntatis, sed prædictam, cujus delectatio est perfectio et augmentum, atqui, inquit, cap. 5. *atque voluptates, doloresve proprii sunt, qui in operatione per seipsam fiunt*, etc. et cap. 4. idem docet; non ergo in operationem appetitus reducit hanc efficaciam Philosophus, sed in operationem cognitivæ, sive sit intellectus, sive sensus.

Solutio ad oppositum retorquetur.

Sensus Philosophi.

120. Aliorum interpretatio.

Neque cohæret alia interpretatio, quæ dicitur distinguere delectationem, non ab operatione in genere, sed ab operatione assecutiva finis, nam operatio assecutiva finis est desiderium efficax ex parte voluntatis. Sed tale desiderium distinguit Philosophus ab operatione et delectatione, eamque vocat cupiditatem, quæ tempore et natura sejuncta est ab operatione, quam consequitur delectatio inseparabilis hoc modo, inferens inde quod sicut cupiditas distinguitur specie una ab alia, quia est circa diversam operationem, sic etiam a fortiori ex eadem ratione diversarum in specie operationum diversæ sunt delectationes. Deinde, illam operationem non perficit delectatio, sed terminum ejus, nempe operationem, ad quam est desiderium. Quod si intelligatur per operationem assecutivam finis ipsa operatio, quam consequitur delectatio, jam ostensum est non posse esse operationem aliam consequentem et inseparabilem necessario, quia neque ad eam est inclinatio potentiæ, neque motivum ex parte objecti, neque complementum perfectionis, cum ipsa operatio sit ultimus terminus in eo mota ad finem ex parte etiam appetitus per eam quiescentis, aut in ea, si est alterius potentiæ.

Rejicitur.

Explicatio locorum in specie.

Supposita ergo vera resolutione Philosophi *ex lib.* 10. respondetur ad objecta ex ipso. Ad primum locum, et cætera *ex lib.* 7. respondet primum Nemesius *lib.* 4. *Physic. cap.* 11. dicens Aristotelem *lib*, 10. mutasse sententiam quam scripsit *lib.* 7. Joannes Major. *in* 7. *Ethic. c.* 12. *et l.* 10. *c.* 5. ut citat Salas, ait illam definitionem voluptatis, quam contra nonnullos antiquos Philosophos adduxit, reprobasse *lib.* 10. asserens voluptatem non esse operationem, sed ex operatione pullulasse.

Philosophum mutasse sententiam.

211. Replica. Sed objicit Ægidius hanc solutionem indignam esse, quæ recipiatur, quia non decuit tantum Philosophum palinodiam cantare, aut mutare sententiam. Sed hæc objectio minus digna videtur tanto viro, quia nec indignum videtur sententiam mutare, ubi aliud quidpiam occurrit quod veritati congruit, et perspicacius et accuratius hæret quis in rei ipsius consideratione; certum enim est Philosophum accuratius explicuisse naturam delectationis *lib.* 10. quam *lib.* 7. ut constat ex ejus discursu; neque enim puerorum instat ex memoria scripsit, sed ex discursu et indagatione, quæ tum diligentior ex instituto fuit, quando de ultima felicitate agendum erat et an in delectatione, an in operatione consistat inquirendum. Præmittendum itaque erat quid esset delectatio, et in quo distingueretur ab operatione. In priori autem libro egit tantum de delectatione in genere, impugnando sententias veterum, qui eam a ratione boni excludebant, et sufficiebat quæcumque ejus descriptio, quæ corrigeret aliorum errorem, quia is locus non erat proprius determinandæ quæstionis, quia neque institutum eo ducebat, neque discursus exigebat cum solum respondeat argumentis antiquorum, quæ adducit *cap.* 11. et quibus aliqui adstruebant nullam voluptatem per se aut per accidens esse bonam.

Diligentius lib. 10. Ethic. Philosophus tradidit naturam delectationis.

Methodus ejus.

Alii, quamvis omnes bonæ sint, nullam tamen esse summum bonum.

Alii quasdam bonas esse, plerasque vero pravas, rationem sententiæ mediæ rejicit, et respondet ad fundamenta primæ et postremæ, quarum prima est, quod omnis voluptas sit generatio sensibilis in naturam, quod rejicit, quia non omnes delectationes sunt generationes, aut cum generatione fiant, neque consistunt in *fieri* habituum, sed in usu, neque omnium est finis aliud quidpiam, sicut generationis finis est natura, sed earum tantum quæ ducunt ad naturam; et concludit : *Quapropter et non bene sese habet voluptatem dicere generationem esse sensibilem; sed dicendum est potius, operationem ejus habitus esse, qui est secundum naturam, et pro hac sensibilem, sine impedimento*, etc.

Non aberraret ergo, qui diceret Philosophum non definivisse delectationem ex propria sententia, sed correxisse traditam ab aliis excludendo ab ejus definitione generationem sensibilem, et potius accommodando ea, cum quibus contingit, nempe operationem, ex qua est, quæ est secundum habitum et inclinationem naturalem, non impeditam, non quod operatio in recto dicatur de delectatione, sed quod delectatio eam consequatur, et sit magis nota operatio, cum qua adhæret. Unde sicut *infra*, speciem et bonitatem et naturam delectationis per operationem cujus est effectus, tanquam per causam colligit et declarat, ita hîc etiam eam describit per eamdem operationem; qui inquam, hoc diceret, non aberraret a sensu Aristotelis, neque toto illo textu quidpiam est, quod oppositum concernat. Ad confirmationem autem hujus facit quod *infra lib.* 10. *cap.* 3. impugnans eosdem veteres non facit mentionem illius descriptionis, quamvis *ibi* doceat non esse generationem, aut motum, prout antiqui dixere. Per hæc patet ad reliqua illius textus *ex lib.* 7. Huc etiam accedit responsio, quam insinuat Doctor *in* 1. *dist.* 1. *q.* 3. § *Quod frui accipitur*, etc. *in fine*, quæ etiam est frequens, et eam admittunt adversarii, etiam de mente Aristotelis; et D. Thomas *supra* citatus, et in textu; estque frequens et vera in se, quod operatio, nempe dicatur de voluptate causaliter et concomitanter, non vero formaliter 122.

Operatio dicitur de delectatione causaliter.

per se tanquam prædicatum intrinsecum.

123 3. Responsio. Respondet etiam tertio. Salvando definitionem quoad illam particulam esse formalem, quod Philosophus non distinguat *in libro septimo* delectationem ab operatione, neque id exigebat institutum, sed tanquam totum integrale in ea definitione comprehendit et delectationem et operationem, ex qua est ; quod patet ex ipsa definitione, ex illa particula *sine impedimento*, quæ referri debet non ad delectationem, sed ad operationem, ex qua est delectatio, quæ duo exigit, ut sit nempe secundum dispositionem debitam, et non sit cum impedimento, alias non sequeretur delectatio. Quod clarius manifestatur cap. 13. *At vero nihil prohibet voluntatem aliquam optimam esse, si nonnullæ voluptates sunt pravæ*, etc. *Quin potius, et forsitan et necesse est expetibilem esse, aliquam tamen, si sunt uniuscujusque habitus operationes sine impedimento; sive omnis operatio sit felicitas, sive uniuscujuspiam ipsorum vacans impedimento, hoc est autem voluptas. Quare fit ut aliqua voluptas ipsum sit summum bonum*, etc. *atque ob id ipsum felicem vitam jocundam esse omnes arbitrantur, nectuntque ipsam voluptatem cum felicitate, non absque ratione, nulla namque operatio perfecta est, si impediatur; at felicitas operatio est perfecta, quapropter felix indiget bonis et externis, ipsa fortuna, quo non impediatur*, etc.

Voluptas integrat felicitatem.

124. Dico ergo operationem, quæ sit secundum inclinationem, et non impeditam, esse summum bonum et summe appetibilem aliquam talem, approbatque dictum eorum, qui felici vitæ annectunt delectationem, quia nulla operatio perfecta est, si impediatur, et felicitas operatio perfecta est, quapropter indiget bonis corporis externis, et fortuna felix ne impediatur in sua operatione, qua conjungitur summo bono, et subjungit male aliquos sentire felicem esse quempiam, quamvis in tormentis. Loquitur ergo de felicitate inquantum integratur operatione, quæ conjungit summo bono, et delectatione eam consequente, et sic vocat eam operationem perfectam, quia ad perfectionem ejus spectat voluptas, nempe integralem, non ut pars, sed ut *infra* dicit, *lib.* 10. tanquam perfectio connaturalis consequens, et ut comprehendat delectationem, dicit debere esse operationem perfectam hoc modo, et non impeditam, alias non esset perfecta, neque delectabilis. Et *infra* dicit, nisi voluptas et operatio (nempe cui connexa est voluptas) sit bonum, felicem vivere cum voluptate non posse, etc. *Neque igitur studiosi ipsius vitæ jocunda erit, si non sint et operationes ipsius jocundæ;* quibus verbis comprehendit tam operationem quam etiam delectationem. Et sic communis Theologorum conjungit delectationem patriæ operationi tanquam integrantem felicitatem illius status, quo spectant quædam loca Sancti Augustini et aliorum Patrum. Argumentum ergo adversariorum procedit a conjunctis ad divisa, neque facit ad mentem Philosophi, qui de operatione delectabili agit, seu de operatione, ut habet annexam delectationem prout ipso etiam approbante veteres conjunxerunt felicitati delectationem; et sic illa definitio non erit delectationis præcise sumptæ, sed operationis delectantis, id est, operationis cum sua ultima et propria perfectione ; inde autem inferri nequit delectationem seorsim sumptam esse operationem. Ex quo facilis est concordia cum iis, quæ habet *in* 10. *Ethicorum cap.* 4. quia ibi agit de delectatione præcise sumpta, quærens quid non sit delectatio, et quomodo perficiat operationem ; et asserit eam non esse operationem, sed consequi

Est. perfectio consequens.

eam atque perficere. Ex his patet ad reliqua objecta *ex capite illo* 11. *libri*. 7.

125. Ad alium locum. Ad illud quod est *lib*. 1. *Rhetoricorum*, ubi dicitur *voluptatem esse motum animi quemdam, et affectionem totam simul*, additur etiam *et sensibiliter in naturam proficiscentem, dolorem vero contrarium.*

Respondetur. Respondetur definiri in ordine ad subjectum, et non in ordine ad causam, seu principium et causam activam, quæ mox ex capite sequenti colligitur in principio: *Quare*, inquit, *si voluptas sit, patet id jocundum esse, quod dictam affectionem efficit; triste vero ac dolorosum, vel ejus corruptivum vel contrariæ affectionis effectivum*, etc. Subjicit autem jocundum dici quod secundum naturam est, aut consuetudinem, supple, conveniens, et quod violentum non est. *Vis enim*, inquit, *præter naturam est; itaque tristis necessitas est, recte dicitur violentum omne natura dolorem efficere. Quare cura, seria, animi intentiones, tristia sunt necessitudine, aut vi fiunt, nisi qui faciunt, assueti sunt*, etc. Ecce causas harum affectionum asserit Philosophus esse res ipsas, nempe ut applicantur per intellectum et sensum, quia *infra* dicit memoriam præteritorum et imaginationem harum causas esse, quæ vel secundum naturam et consuetudinem, vel præter naturam sunt, seu contra inclinationem ejus, quædam proinde voluntaria esse, quædam contra violenta. Violentum autem non procedit elicitive ab appetitu, quia est a causa extrinseca passo non conferente vim, ut habet Philosophus 3. *Ethic. c.* 3. *et lib.* 1. *Magnorum Moralium, cap.* 15. Unde constat argumentum hoc facere pro conclusione præter intentum impugnantium.

Causæ passionum sunt objecta cognita.

Ad locum *ex lib.* 7. *Magnorum Moralium, c.* 7. contrarium apparet, nam dicit acrimoniam et voluptates comitari affectus animi, ut *supra* præmisimus.

Ad aliud *ex lib. de anima* respondetur intelligi causaliter.

Objiciunt secundo Augustinum *lib.* 14. *de Civitate Dei, cap.* 6. dicit, loquens de his affectibus, voluntatem reperiri, imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. 126. 2. Objectio.

Responsio. Explicatur Augustin.

Respondetur cum Doctore *supra* intelligi illas locutiones causaliter, quia voluntas est causa talium mediata, sive permissive, sive positive, non autem elicitive eorum per modum operationis, neque eas subesse voluntati, aut sequi ad ejus operationem, probat esse elicitos ab ipsa, quia sic etiam actus eliciti aliarum potentiarum sunt a voluntate imperante aut permittente quod non probat eas elici ab ipsa, invenitur tamen voluntas in ipsis. Potest autem voluntas prævenire et removere causas proximas, ex quibus hujusmodi affectus oriuntur per suspensionem volitionis aut nolitionis propriæ, ad quam aliquando sequuntur, ut ipse fatetur, *cap.* 10. docens aliquos affectus fuisse in primo statu innocentiæ in primis parentibus, non perturbatos. *Amor*, inquit, *erat imperturbatus in Deum, atque inter se conjugum fida et sincera societate viventium, et ex hoc amore grande gaudium, non desistente quod amabatur ad fruendum, erat devitatio tranquilla peccati, qua manente nullum omnino aliunde malum, quod contristaret, irruebat*, etc. Gaudium ergo ex amore redundabat tanquam causa, tristitia vero ex irruente malo fit, quæ distinguitur a fuga tranquilla mali ut insinuat tanquam diversa ab ipsis, quod congruit dictis. Potest etiam voluntas divertere intellectum a consideratione objectorum, ex quibus primum oriri possunt, quando insunt a natura, scilicet ex inclinatione non elicita voluntatis, ut *infra* declarabimus, eo sensu quo ipse Augustinus ait: *Impossibile esse quin visis tangamur*. Augustinus ergo non separat

Quomodo passiones sint in potestate nostra?

August.

illo c. 6. hos motus ab actibus voluntatis, quibus in consensionem, aut dissensionem eorum fertur, et iis ex quibus oriuntur, qui sunt in ejus plena potestate : *Nam quid est*, inquit, *cupiditas et lætitia, nisi voluntas in consensionem eorum, quæ volumus? Et quid est metus et tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his quæ nolumus?* Quibus verbis comprehendit tam actus antecedentes, ex quibus oriuntur quam consequentes, quibus in ipsas passiones consentimus et dissentimus, nam agebat de his inquantum ad meritum aut demeritum conducunt, seu ad rectam et pravam voluntatem, de qua disserit, alioquin auctoritas æque contra adversarios concludit, quia certum est illas passiones, seu affectiones necessarias esse, supposita volitione, aut nolitione objecti, et sub hac ratione non esse liberas. Demus elici a voluntate, non loquitur hìc Augustinus de voluntate in actu primo, ut est potentia, sed in actu secundo ut est actus, quod supponunt arguentes, neque de voluntate aliqua necessaria, sed libera.

Agit Augustinus de passionibus, ut spectant ad bonam, aut malam voluntatem.

Interest autem, inquit, *qualis sit voluntas hominis, quia si perversa est, perversos habebit hos motus. Si autem recta est, non solum inculpabilis, verum etiam laudabiles erunt. Voluntas est quippe in omnibus*, etc. Ratione ergo voluntatis rectæ vel malæ hi affectus imputantur ad bonum aut malum, ac proinde non distinguit Augustinus ipsos ab actibus, in quorum naturam transeunt, juxta etiam sententiam Philosophi. Loquitur etiam in genere de illis affectibus, sive oriantur in ipsa voluntate, sive in appetitu inferiori, cui accedit consensus aut dissensus voluntatis, ideoque illæ particulæ *voluntas in consensionem et in dissensionem*, etc. quo spectant ea quæ docet 12. *de Trinit. cap.* 12. et ex eo Magister cum aliis *in* 2. *d.* 24. ubi in homine ait figuram primæ transgressionis reperiri, et per suggestionem appetitus significari serpentem, per consensum autem in cogitationem pravam mulierem, per consensum voluntatis in opus ipsum virum significari, et per consensionem utriusque peccatum consummari. Intelligenda ergo similiter priora verba causaliter vel concomitanter, quatenus ex præcisa actione et consensu libero voluntatis causantur illæ passiones, vel eodem accedente acceptantur.

127. 3. Objecti[o]

Objiciunt tertio : Omnis actus vitalis est effective a potentia, cujus est actus, quia id competit ipsi ex sua natura. Delectatio autem est actus vitalis, ut docet Aristoteles 1. Ethicorum cap. 8. *Nam voluptate quidem affici, ex iis est quæ ad animam pertinent*, etc. Et Augustinus *supra* docet delectationem esse actum voluntatis, et quod quæ vita carent, delectari non possint.

Responsi[o]

Respondetur, transeat major, quæ etiam cum sua probatione falsa est. Negatur minor, ad cujus probationem concedo ad animam pertinere delectationem, non tamen per modum affectus, sed formæ et perfectionis connaturalis actus spectat ad appetitum, ad cognitionem vero ut ad causam. Intelligendus est Philosophus juxta ea quæ *libro.* 7. docet delectationem pertinere, nempe ad vitam, qua eam perficit mediante operatione a qua distinguitur, ut ipse Philosophus 10. *Ethicorum cap.* 4. declarat : *Putaverit autem quispiam omnes ideo voluptatem appetere, quia vivere etiam omnes affectant; vita vero quædam est operatio*, etc. et infra : *Voluptas autem perficit operationes, et ipsum etiam vivere, quod appetunt*, etc. Ipsum ergo *vivere*, quod perficitur per delectationem proxime, est ipsa operatio. Et patet ex verbis sequentibus : *Quærere vero, utrum ob voluptatem vivere expeta-*

mus, an voluptas ob vitam, missum in præsentia facimus; conjuncta enim hæc esse videntur, et non suscipere separationem, nam et sine operatione voluptas non fit, et omnem operationem perficit ipsa voluptas, etc. ubi per *vivere* et vitam, intelligit operationes, quæ sunt vita in actu secundo, ac proinde delectatio non spectat ad vitam in actu secundo, id est, ad operationem vitalem, sed ei accedit tanquam perfectio juxta sententiam Philosophi. Accedit ulterius ideo Philosophum dicere voluptatem spectare ad animam, ut sustineret vulgarem illam divisionem bonorum in ea quæ sunt animæ, quæ corporis, quæ externa; et hoc modo spectat delectatio ad animam, tanquam ad proprium subjectum, et tanquam accessorium complementum operum modo dicto.

Quomodo passiones ad vitam spectant?

Ad secundam probationem patet ex jam dictis. Tertia vero nihil urget, quoniam viventia, etiam anima vegetativa tantum non delectantur, non inde sequitur delectationem esse actum vitalem in eo in quo est.

128. 4. Objectio. Objiciunt quarto : Delectatio habet pro objecto ipsum delectabile, in quo per delectationem quiescit tanquam in proprio objecto potentiæ, quam ipsi conjungit, qui est proprius modus, et effectus actus vitalis; ergo est operatio.

Responsio. Objectum non per modum objecti causat delectationem, sed causa totalis efficientis.

Respondetur ex Doctore *in* 4. *loco citato* negando antecedens, si proprie loquamur, quamvis enim objectum delectabile sit causa delectationis, non tamen ipsam causat ut objectum, sed ut causa efficiens et totalis, supposita debita dispositione appetitus; neque delectatio sic conjungit objecto, neque per delectationem quiescit proprie appetitus in objecto, sed præsuppositive, ut recte Doctor *quæst.* 4. quiescit enim appetitus per operationem perfectam, quæ consequitur finem quem desiderat, et ad quem est intentio, electio, et usus et fruitio, quæ est terminus intentus a voluntate, et terminans ejus motum.

Replica.

Sed urget Ægidius recte desumi argumentum a quiete naturali ad quietem appetitus, quia nihil aliud est delectatio quam quies appetitus in bono ad quod movebatur, ut est axioma Philosophorum. Si autem Scotus loquitur in sensu formali manifeste, petit principium, quia illa operatio quam dicit, non est quies appetitus, sed delectatio, et debili fundamento innititur. Si vero in sensu causali loquitur, admittenda est propositio, sed destruit ipsam Scoti rationem. Ita præfatus auctor *lib.* 4. *quæst.* 11. *art.* 2. § 3.

Solvitur.

Sed discursus est abundans, nam si Scotus docet delectationem non procedere a voluntate elicitive, sed ab objecto, ut est conveniens, non est petitio principii, sed necessaria consequentia, motum voluntatis terminari ad aliquem, qui est ab ipsa voluntate, quo posito cessat motus voluntatis in operando, sicut producto calore intento per se, cessat motus calefacientis, subjectum fit in actu perfecto, et quiescit sub tali forma; per accidens autem est, si moveatur ad aliam formam, et alio agente; quies enim succedit formæ, quæ est terminus motus, atque per ipsam formaliter subjectum quiescit, per quam in actu constituitur ablata, seu satiata ejus potentia, et terminatur virtus agentis quoad exercitium, sicut et actio ejus; quis enim dicit generantem amplius non cessare ab actione substantiali, et materiam non quiescere sub forma substantiali producta, quamvis aliquæ perfectiones connaturales subsequantur in producto. Unde hæc ratio non est petitio principii, motus et quies opponuntur ; ergo quidquid terminat motum formaliter, inducit quietem oppositam tali motui, quia alterum eorum inesse debet, et sibi imme-

Responsio. Doctoris. sustinetur.

Comparatio motus, et quietis.

Quiescit potentia per operationem formalem.

diate succedunt circa idem subjectum; ergo operatio illa, per quam possidetur perfectissime finis, et prout intenditur et desideratur ab appetitu se movente ad ejus assecutionem jam posita ponit privationem motus. Talis est, per ipsum Ægidium, operatio quæ antecedit delectationem; vult enim hac ratione probare assecutionem finis non consistere in delectatione, sed eam sequi delectationem. Unde per ipsum et communiorem, delectatio excluditur a ratione beatitudinis essentialis; quis autem dubitat potentiam quiescere perfecte sub beatitudine formali tanquam perfectissima sua forma, per quam terminatur ejus appetitus, et satiatur et reducitur omnis potentia ejus ad actum, sublata indigentia et privatione. Unde hoc dato seclusa operatione, et posita delectatione nunquam quiesceret aut possideret formaliter finem, supposito quod ejus possessio consistat in operatione formaliter. Unde secundum Philosophum *supra* delectatio ad operationem ordinatur, non contra, et sæpe etiam operaretur virtuosus quamvis non sentiret delectationem, quia operationem intendit, non delectationem. Unde delectatio per se non est appetibilis, nisi ratione operationis, neque bona est neque mala per se, neque, ut dixi, appetibilis; ergo quies appetitus non in ea consistit, ut seipsum movet in finem. Quod autem consequatur operationem, quæ est possessio finis, nihil refert, quia neque sequitur ex virtute appetitus, et dato etiam opposito, cum neque per se primario intendatur, sed accessorie, et ut perfectio extrinseca operationis nequit esse quies appetitus, qui primario in operatione quietatur, completur et perficitur. Illud vero axioma, quod dicit, ad congruum sensum reduci debet, nempe delectationem dici quietem appetitus, quando sequitur operationem, quia ea posita terminatur omnis motus ejus, sive a se, sive ab alio fiat respectu talis objecti.

Accedit per Philosophum ad confirmationem dictorum, delectationem intendere ipsam operationem, et augere; quod verum non esset, si esset quies appetitus, et amplius probabitur delectationem antecedere quandoque ipsam operationem, et esse principium inclinans appetitum ad operandum; quandoque autem cessat ipsa, quiescente appetitu sub operatione, quia mutatur dispositio operantis, quamvis ipsam operationem conservet, sed de hoc satis, quia extra propositum est. 129. Delectatio. intendit operationem.

Quinimo ipse Ægidius recidit tandem in hoc ipsum, asserens acquisitionem finis esse terminum intrinsecum desiderii, delectationem vero extrinsecum, quamvis neque hoc proprie dicitur, nisi modo jam dicto, quia secundum veram Philosophiam quies subjecti sequitur ad illam formam, qua primario et per se actuatur, et reliqua ad ipsam ordinantur tanquam perfectiorem. Unde cum hoc conveniat operationi, v. g. beatitudini essentiali et non delectationi, per operationem perfectius quiescit appetitus quam per delectationem. Demus eam produci ab appetitu, propter tamen operationem. Unde quies ad eumdem terminum reducitur, per quem cessat motus, et subjectum est in actu, ut patet etiam in naturalibus.

Objiciunt quinto, cæteri motus appetitus se habent, ut actus elicitus, v. g. cupiditas, metus, tristitia; ergo et delectatio. 130. 5. Objectio

Respondetur negando antecedens, si sumantur illi motus per modum passionis; si autem sumantur pro actibus, ex quibus consequuntur, sic erunt actus, sic etiam delectatio causaliter. Responsio

131. 6. Objectio. Objiciunt sexto : Omnis actus, qui est in intellectu et sensu, est actus vitalis ab ipsis immediate procedens ; ergo etiam idem erit de appetitu ; ergo delectatio ab ipso procedit immediate.

Responsio. Respondetur negando consequentiam et paritatem, quia aliter et aliter se habent ad suum objectum, nam sicut in sensu, v. g. externo datur species impressa ab objecto, tanquam a totali causa ad quam se habet passive, ita passio in appetitu impressa ab objecto. Appetitus autem, quamvis species non habet impressas ab objecto independentes ab operatione, recipit aliam impressionem, nempe passionem, quæ aliquando ab operatione sua dependet, aliquando non.

Interrogatio. Si dicas quare ?

Solutio. Respondeo, quia habet, ut dicit Doctor *quæst.* 7. § *Dico ergo*, etc. duplicem proportionem ad objectum voluntas ; prima est, ut est potentia operativa circa ipsum, et sic objectum tantum metaphorice, et per modum finis movet; alteram ut perfectibile passivum, et sic objectum effective se habet ad ipsam, ut causat in ea delectationem, quæ, ut consequitur operationem, supponit finem possessum, et virtutem potentiæ operativam jam terminatam, posita operatione, sicut et motionem finis terminatam intrinsece ad ipsam operationem; finis autem et efficiens, ut a fine movetur, adæquantur in causando. Si ergo finis tantum movet ad sui possessionem et positionem in *esse*, ita et voluntas inquantum agit propter finem, ac proinde supposita positione finis frustra amplius ageret; delectatio vero consequens in aliam causam referri debet, et sic ipsum vocabulum *passio* proprie intelligi debet, non procedere effective ab eo subjecto in quo fit, ut patet in passione corporali et sensibili, sed ab alio extrinseco, et magis sic salvatur modus proprius libertatis in agendo, nempe libertas maxime circa objectum indifferens creatum.

Duplex ordo voluntatis ad objectum.

Objiciuut septimo : Quoniam passionibus seu delectatione mereri possumus, et demereri, quia delectari de gloria, v. g. Dei est opus virtutis meritorium, sicut delectari de malo proximi est actus malus ; ergo delectatio est actio moralis, ac proinde non est passio, sed operatio. 132. 7. Objectio.

Respondetur hoc argumentum non esse magni momenti, etiam in opinione opposita, quæ admittit voluntatem necessitari ad delectationem, ut ipsa experientia constat stante actu, ex quo est; actibus etiam aliarum potentiarum imperatis meremur et demeremur, quamvis immediate non sint in potestate voluntatis, sicut actus proprius, minus autem est in potestate ejus delectatio; quantumcumque enim imperet, vel seipsam applicet, non sequitur delectatio, si objectum alioquin non sit delectabile, hoc est, conveniens appetitui secundum præsentem dispositionem. Si autem sit delectabile, et sequitur operatio, nequit prohibere delectationem nisi removendo operationem, ex qua est. Delectatio ergo neque bona, neque mala est ex Philosopho, nisi ex operatione, cujus naturam induit, quando ergo fit accedente voluntate, seu ex consensione ejus, tum est libera, et consequenter bona aut mala delectatio. Reponsio.

In passione potest esse meritum, et qua ratione.

Objiciunt ultimo : Contingit delectatio circa impossibile, et illud quod actu non est nisi in sola apprehensione, sed repugnat aliquid non actu existens, aut impossibile habere efficaciam physicam ; ergo ex ipsa voluntate fit delectatio. 133. Objectio ultima.

Respondetur hoc argumentum non esse tanti momenti quanti æstimatur, nam quidquid causatur ab objecto, ut habet *esse* in actu intellectus, aut cujuscumque cognitivæ, causatur ab objecto secundum Responsio.

Objectum in cognitione potest agere intentionaliter.

esse physicum intentionale, quod habet non in se, sed in sua specie impressa: nemo enim dubitat quin objectum in sua specie impressa aut expressa non habeat *esse* physicum a parte rei proprium sibi, et distinctum ab *esse* speciei. Hoc non obstante dicitur in specie impressa causare apprehensionem effective, in apprehensione judicium, in judicio discursum, seu assensum conclusionis, quamvis pro tunc non causat, prout habet *esse* in se, ut rosa in hyeme; et secundum hunc modum causandi scientiæ reales distinguuntur a scientia rationis; imo hunc modum causandi ipsorum, quod universale est, necessario habet, et non alium, sive existat objectum in aliquo singulari, sive non existat, non facit ad scientiam causatam per ipsum in sua specie prout continet ipsum. Accedit ulterius quod color, v. g. apparens eamdem speciem et actum causat in sensu, quem causaret color verus. Certum etiam est juxta communem ad actum cognitivæ requiri influxum physicum objecti, cujus partialis causa est tantum potentia cognitiva; perinde autem facit existentia hæc ad influxum partialem, aut totalem objecti. Unde sicut hic fluxus objecti salvatur in intellectum mediante specie, vel impressa, vel expressa, sic etiam salvatur in voluntatem, quod magis salvatur in sententia eorum, qui dicunt intellectum concurrere effective ad actum voluntatis; quæ sententia, ut visum est, magis consentanea est iis principiis quibus radix libertatis in intellectu statuitur. Quam sententiam sequitur in hoc ipse Vasquez, qui recedit a priori, et extollit vim hujus argumenti, quod conficitur ex medio non probante in ulla opinione.

Varia exempla.

Applicatur ad propositum.

Ad aliud, quod objicit contra Gabrielem, non urget nos, et in sequentibus respondebimus conclusione tertia.

134. Passio non causatur per operationes.

Secunda conclusio: Delectatio et tristitia non causantur per actus elicitos voluntatis; est contra Gabrielem, et non contra Doctorem, ut aliqui existimant. Probatur, quia, ut videre est apud Philosophum, delectatio in appetitu sequitur ad operationem intellectus, aut sensus, id est, potentiæ cognitivæ; unde ipse *supra*, ut vidimus, dicit quod quamdiu objectum intelligibile vel sensibile, et intellectus aut sensus manent in eadem dispositione, et appetitus, seu passivum uniformiter applicatum, natum est sequi idem, nempe eamdem delectationem; ergo per ipsum delectatio provenit ab objecto intelligibili aut sensibili, ut est in intellectu aut sensu; hinc per ipsum contemplatio causat delectationem, seu speculatio, eaque operatio est jocundissima, quæ et perfectissima est ratione objecti, ad quod intellectus aut sensus magis inclinatur tanquam ad perfectius sub suo objecto contentum.

135. 2. Probatio.

Secundo probatur argumento Theologico: Delectatio potest esse in voluntate antecedenter ad omnem actum elicitum ejus; ergo non causatur per actum elicitum voluntatis. Antecedens probatur, primo ex Augustino *de correptione et gratia cap.* 2. *lib.* 2. *de peccatorum merit. et remiss.* et *cap.* 29. quem sequuntur ejus discipuli et alii, ut *supra* vidimus. Statuunt hi gratiam provenientem vocationis aliquando consistere in delectatione victrice, qua omnia impedimenta, et difficultas operandi vincitur, et redditur opus legis magis delectabile, quam sint ea quæ per concupiscentiam abstrahunt ab operando, et quod ante fuit amarum, redditur dulce. Sed hæc gratia fit in nobis sine nobis, ut docent Patres, quia est prior consensu voluntatis, et ad ipsum trahens; ergo talis delectatio non supponit amorem tanquam causam per se essentialiter requisitam, nam supposito quod delectatio non sit operatio, ut nobiscum docet Gabri-

Vocatio aliquando contingit per delectationem.

el, recte sequitur conclusio. Qui autem dicunt esse operationem voluntatis, respondent esse a voluntate non libere, sed per modum naturæ, contra quos jam alias disseruimus.

136. Confirm. Confirmatur : Timor ut est passio et species tristitiæ, quandoque antecedit actum elicitum voluntatis, et omnem nolitionem objecti ; ergo non procedit a nolitione. Antecedens patet quoad secundam partem ex Tridentino *sess.* 6. *cap.* 6. quia timor divinæ justitiæ incussus est primus motus peccatoris post actum fidei, quo movetur ad conversionem : *Dum peccatores*, inquit, *se intelligentes a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur*, etc. *in spem exiguntur;* ergo timor, ut docet Concilium supponitur ad spem, dilectionem, ac tandem ad odium et fugam peccati (ut *ibidem* docetur) quæ consequitur dilectionem, ; idem patet *sess.* 14. *cap.* 4. ubi ex metu gehennæ docet aliquando concipi attritionem fructuosam. Sed iste timor non est actus elicitus voluntatis, maxime secundum Gabrielem, qui id admittit, et contra alios patet, quia non est per modum prosecutionis, quia supponit actum fidei, antecedit actum spei et dilectionis, qui tantum inter enumeratos a Concilio habent rationem prosecutionis ; deinde, quia est species tristitiæ, quæ in fuga versatur, non in prosecutione, ut omnes admittunt, neque offertur objectum in eo ordine fugæ, quia proponitur divina justitia, per quam incutitur ; ergo non est nolitio, quia sic esset vitiosus.

Timor antecedit actum elicitum voluntatis circa peccatum.

Trident.

Timor ex quo concipitur attritio.

Si dicas esse de peccato.

Responsio rejicitur.

Contra, actus tribuit denominationem potentiæ in ordine ad suum motivum formale ; non dicitur autem peccator timere illo actu peccatum, sed Dei justitiam ; deinde, prima fuga peccati secundum hunc ordinem dispositionis est illa, quæ consequitur dilectionem, estque ipsa pœnitentia : *Deum*, inquit Concilium, *sess.* 6. *cap.* 6. *omnis justitiæ fontem, diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccatum per odium et detestationem*, etc.

Si dicas esse nolitionem pœnæ, quam divina justitia indixit peccatori. 137. Responsio.

Impugnatio.

Contra, licet ex pœnæ timore possit oriri pœnitentia, ut attritio ex dictis, tamen nolitio pœnæ esset inordinata, nisi extenderetur ad peccatum ; talis autem timor non extenditur ad peccatum per modum nolitionis ejus, quia prima nolitio peccati consequitur, juxta hunc ordinem, ipsam delectationem. Deinde, supponendo hîc agi, ut communis docet contra Vasquem, non de contritione perfecta justificante extra Sacramentum, sed de pœnitentia in genere, et supponendo aliam opinionem satis frequentem in Scholis, nempe attritionem specie differre ab ipsa contritione, et non supponere dilectionem Dei ; si ille timor per modum nolitionis extenderetur ad peccatum, esset sufficiens dispositio ad Sacramentum contra Concilium, quod docet eam pœnitentiam, quam ibi describit, esse eam quam agi oportet ad Baptismum.

Quod autem talis timor, si non extenderetur ad peccatum, ut fuga ejus, esset inordinatus, patet, quia ex quo affectu esset ? Non justitiæ, quia nullius virtutis esset actus. Si commodi, esset inordinatus, nisi ut regulatus per affectum justitiæ, cujus est regulare affectum commodi, ne sit vitiosus, juxta Anselmum.

Accedit ulterius, si iste timor esset actus elicitus, debere esse ex gratia speciali excitante et operante ; esse enim donum Dei constat, et suo modo supernaturalem, scilicet in genere passionis, in quo etiam supernaturalitas invenitur, ut constat ex

præmissis, et Concilium *supra* docet hanc dispositionem esse ex gratia, *disponuntur autem divina gratia*, etc. Sed ad istum timorem non agnoscit Concilium gratiam excitantem, aut operantem; ergo neque esse actum elicitum. Probatur subsumptum, quia *infra canone* 3. qui desumptus est ex doctrina hujus capitis, ubi agit de actibus elicitis voluntatis, quæ dispositioni cooperatur, et necessitate hujus gratiæ ad ipsos, quos voluntas ex naturalibus attingere nequit se sola, nulla fit mentio timoris, sed spei, fidei, dilectionis et pœnitentiæ. *Si quis*, inquit, *dixerit sine præveniente Spiritus sancti inspiratione*, etc. *hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse*, etc. et agit de gratia præveniente, ut patet ex verbis canonis, et canone sequenti. Si autem timor esset actus elicitus, necessario esset ex prædicta gratia, cum de fide sit, quidquid facit ad salutem, per modum actus eliciti esse ex adjutorio gratiæ, secundum omnes contra Pelagium et sequaces ; ex alia autem parte ille timor facit ad salutem, quia disponit peccatorem ad conversionem, et est utilis secundum Concilium, *quo utiliter*, inquit, *concutiantur*. Quidquid autem est utile, est medium respectu finis; ergo annumerandus erat timor inter alios actus elicitos voluntatis, quod præmittit Concilium, sequens sententiam veterum de his passionibus, supponendo non esse actus elicitos, contra primam opinionem; contra Gabrielem etiam causam hujus timoris statuit cognitionem divinæ justitiæ per fidem, quæ tantum præcessit, et per quam incutitur timor. Incutere præterea timorem denotat motum ab extrinseco violentum.

138. 3. Ratiio. Tertio probatur ratione, vel actus voluntatis antecedens causaret delectationem, v. g. per modum objecti, vel per modum actus, Si primum, sequitur intentum, nempe eam causare, ut est per modum objecti convenientis in intellectu. Si secundum, contra, quia nulla necessitate hæc causalitas ipsi tribuitur, quia maxime in sententia Gabrielis intellectus physice agit in voluntatem *in* 2. *dist.* 25. quoad omnem actum elicitum ejus. Non repugnat ergo voluntati passionem recipere ab intellectu, seu objecto in ipso, sicut per eumdem sensus agit has passiones in appetitum tanquam causa totalis, nam appetitus rationalis superaddit appetitui in genere, quod sit liber, idque competit ipsi, qua potentia activa est, sed respectu passionis consideratur ut subjectum ex sententia ejus, quem impugnamus; ergo nullo dari potest modo differentia in hoc quoad utrumque appetitum. Probatur consequentia, quia eamdem proportionem habet operatio appetitus sensitivi ad passionem sequentem, quam habet operatio voluntatis; ergo eadem est connexio hinc inde inter operationem et passionem sequentem, ac proinde eadem efficacia, nisi forte quispiam dicat cum quibusdam, non esse aliquam operationem appetitus sensitivi, neque esse potentiam vitalem, quod falsum est, ut nunc supponimus, alioquin non esset capax imperii, et moderationis, aut applicationis a libero arbitrio. Probatur ergo antecedens, quia operatio appetitus sensitivi æque inclinat potentiam in objectum conveniens, sicut amor voluntatis ipsam voluntatem; ergo æque etiam ab eo derivari potest passio. Patet consequentia, quia hæc oritur ex conjunctione delectabilis et convenientia ejus ac inclinatione potentiæ ad ipsum, quæ æque salvantur in appetitu sensitivo ejusque operatione.

Quod non sit ab actu elicito voluntatis, per modum actus considerati.

Similitudo inter passiones sensus, et voluntatis.

Opinio improbabilis

Confirmatur primo, quia operatio, ex qua sequitur delectatio, quandoque est alterius potentiæ a voluntate ; ergo ex illa potius sequitur per modum effectus, de-

Confirm. Operatio ex qua sequitur delectatio quandoqu

est alterius potentiæ inde, voluntas nata est condelectari appetitui sensitivo ; ergo potest causare in voluntate delectationem objectum delectabile appetitus, sicut et in ipso appetitu non supposita operatione.

2. Confirm. Oritur ex inclinatione naturali objecti. Confirmatur, operatio voluntatis eatenus causare potest delectationem, quatenus est inclinatio elicita voluntatis, sed non magis voluntas nata est delectari mediante inclinatione elicita quam naturali, quando objectum ex se est conveniens, et voluntas in ipsum inclinatur ex natura sua, aut ex habitu intenso ; ergo talis delectatio non causatur per actum elicitum. Deinde, inclinatio voluntatis per actum elicitum respectu objecti delectabilis est dispositio materialis requisita ex parte voluntatis, et voluntas per modum subjecti respicit proxime ipsum objectum, ut conveniens est in passionem, sicut etiam dicitur repugnare per operationem alicui violento, quod fit in ipsa juxta illud, *passo non conferente vim.* Sed nulla dispositio materialis prærequisita ad formam, respectu ejus est proprie causa efficiens per immediatum influxum ; ergo quando delectatio sequitur operationem voluntatis, non fit per ipsam, nisi ut ipsa operatio habet rationem objecti ; sic autem non habet proprie rationem operationis in exercitio, sed objecti.

Objectio. Pro hac opinione Gabrielis objici potest, nempe objectum non causare delectationem, aut tristitiam, nisi ut volitum est, aut nolitum ; sed hoc universaliter intellectum non est verum, quando autem fit conveniens proxime per appetitum elicitum, tunc non aliter se habet nolitio, aut volitio, nisi ut causa materialis dispositiva, non autem ut efficiens, et sic intelligenda sunt, quæ superius diximus, volitionem causare delectationem, juxta Augustinum, quia requiritur ad hoc, ut objectum sit conveniens, et voluntas proxime in ipsum inclinetur, per quod objectum fit conveniens voluntati juxta dispositionem præsentem ejus, quod alias non esset conveniens. Hoc declarabitur *infra*

Volitio est dispositio materialis ad delectationem.

Tertia conclusio : Objectum in cognitione est causa delectationis aut tristitiæ. 139.
3. Conclus. Passio causatur ab objecto. Hæc donclusio est nostri Doctoris *in* 3. *distinct.* 15. *quæst. unica*, ubi hanc materiam diffuse et ex professo tractat, eamque egregie declarat, § *Aliter potest dici*, etc. ubi summarie dicit objectum, quod dicitur conveniens secundum rationem absolutam, ut applicatam per cognitionem, imprimere seu causare has passiones in appetitu, seu rationali, seu animali tanquam activum comparatum ad passivum. Et *infra* quamvis doceat tristitiam et delectationem supponere operationem voluntatis, id est, *velle* aut *nolle*, per quæ objectum fit proxime disconveniens, aut conveniens, dicit tamen passionem sequi ab ipso objecto sic nolito et volito, et præsens est, tanquam a causa. Prærequiri autem illas operationes in voluntate docet, inquantum distinguitur ab appetitu sensitivo, cui objectum est conveniens aut disconveniens ex natura rei, seclusa operatione, non ita voluntati, ubi sequitur vulgarem sententiam, quæ accommodatur definitioni illi sancti Augustini 14. *de Civitate c.* 15. nempe *tristitiam esse de iis quæ nobis nolentibus accidunt*, etc. Quæ definitio accommodatur tantum tristitiæ, prout communius evenit, et de rebus alias indifferentibus, quæ supposita operatione voluntatis redduntur proxime convenientes aut disconvenientes. Unde infra § sequenti : *Præter illum modum tristandi*, inquit, *qui videtur manifestior, quando scilicet objectum fit disconveniens per* nolle *voluntatis, videtur dubium de disconvenientia alia ipsius objecti, utrum sufficiat ad causandam tristitiam, ut si est objectum disconveniens naturaliter, et non nolitum libere, vel si objectum est disconveniens appetitui sensitivo*, etc.

Sententia Doctoris.

Erit per hoc disconveniens voluntati propter colligantiam cum appetitu sensitivo. Et § sequenti respondet affirmative ad utrumque. Item *in hac quæstione* eamdem proportionem inter voluntatem, quæ est passivi ad objectum beatificum, ut causam delectationes exponit ; et quamvis dicat operationem, quæ est fruitio, vocari delectationem causaliter, intelligendus est juxta dicta, ut sumat illam causalitatem late, qua fruitio disponit voluntatem, ut objectum sit ipsi proxime conveniens, et loqui juxta modum magis notum causandi passionem; unde in fine respondendo ad argumenta in oppositum dicit passionem non esse de objecto, sed ab objecto. Per hæc etiam declaratur aliud quod habet *in* 4. *dist.* 14. *quæst.* 1. *art.* 3. *vers. Ad quod dico*, etc. ubi docet tristitiam non posse causari naturaliter in voluntate, nisi a duabus causis, quæ sunt proximæ, nempe nolitione actuali alicujus existentiæ, et actuali apprehensione ejus existentiæ. Loquitur enim de tristitia accommodate ad dispositionem in Sacramento Pœnitentiæ, et etiam ad definitionem Augustini citatam, quæ est *dissensio animi ab iis, quæ nobis nolentibus accidunt*, quæ, ut dixi, est definitio tristitiæ, ut plerumque accidit, et prout magis nota est, non quod illæ causæ sint adæquatæ tristitiæ; proxime autem causatur ab apprehensione noliti existentis, quamvis supponat ipsum esse nolitum, ut explicatum est. Dici etiam potest nolitio causare tristitiam non solum ut dispositio subjecti, sed etiam objective, quatenus supposita nolitione ipsum objectum redditur proxime disconveniens voluntati, quamvis hæc disconvenientia non ex mutatione objecti contingat, sed ex mutatione passi, qua redditur aliter dispositum. Sic eadem dispositio ex parte utriusque causæ tam materialis quam efficientis in diverso genere causare potest, ut est determinatio utriusque causæ; unde Doctor *in* 4. *dist.* 1. *q.* 5. § *Ad primam ergo quæstionem*, etc. asserit quod omnis dispositio necessitans ad formam, quæ non est ratio receptivi, sit quodammodo activa, ut probat de merito, de motu, de dispositione ad formam necessitante ; hoc ergo modo volitio et nolitio erunt etiam causæ respectu illarum passionum subsequentium, ex quibus patet sententia Doctoris. In definitione autem Augustini, illa particula *dissensio*, intelligitur causaliter, vel etiam intelligi potest formaliter, pro ipsa repugnantia voluntatis ad objectum disconveniens, sicut in definitione illa *violenti*, particula illa *passo non conferente vim*, non intelligitur active, sed passive, pro repugnantia passi ad formam. Repugnantia voluntatis per appetitum elicitum recte explicatur per dissensionem, quia et appetitus elicitus comparatus per modum effectus ad voluntatem est dissensio, seu fuga objecti elicita, qui tamen ut consideratur per modum formæ inclinantis ad extremum contrarietatis, dicitur appetitus formalis fundans repugnantiam ad objectum disconveniens.

Dispositio dici potest activa.

Dissensio voluntatis est volitio, vel nolitio.

140. Probatio conclusionis.

Probatur conclusio ex præcedentibus, quia nihil est aliud quod posset causare delectationem, aut tristitiam præter objectum disconveniens, quia neque appetitus, neque actus ejus proprie per influxum ; restat ergo quod objectum apprehensum disconveniens, aut conveniens inclinationi elicitæ, habituali aut naturali appetitus causet.

Confirm.

Confirmatur ex Philosopho 10. *Ethic. cap.* 4. ubi assignat causam durationis et continuationis voluptatis ; ubi cum præmisisset causam productivam voluptatis esse operationem sensus, aut mentis, quando sunt bene dispositæ circa illud quod est præstantissimum sub suo obje-

cto, reducit mox continuationem ejusdem delectationis in easdem : *In unoquoque autem sensu*, inquit, *voluptatem fieri constat; dicimus enim visiones et auditiones voluptatem afferre. Constat autem, et maxime tunc cum sensus est præstantissimus, et circa tale operatur. Atque cum talia sunt ipsum sensibile, et id quod sentit, erit semper voluptas, si est quod agit, et quod patiatur*, etc. *Atque quousque ipsum sensibile, vel intelligibile, et id quod discernit, vel contemplatur, tale sit quale esse oportet, erit in operatione voluptas, nam cum sunt similia, ipsum passivum, atque activum, et inter se modum habent eumdem, idem semper natum fieri solet*, etc. Quæ verba manifesta sunt ad intentum conclusionis. Accedit quod per operationem, ad quam sequitur voluptas, quasi ubique intelligit Philosophus operationem intellectus, aut sensus ; non appetitus, ut patet ex verbis ejus, et ex discursu.

Philosoph.

2. Confirm. Tristitia est violenta.

Confirmatur secundo ex iis, quæ adducta sunt responsione ad locum Aristotelis *ex primo Rhetoricorum*, ubi expresse docet tristitiam violentam esse passo, delectationem autem voluntariam per oppositum, motum illum contra inclinationem passi, hanc secundum eamdem inclinationem ; ergo sicut violentum est ab extra passo non conferente vim, tristitia nequit esse elicitive ab appetitu, neque consequenter etiam delectatio ; restat itaque utrumque esse ab objecto.

141.
4. Conclus.

Quarta conclusio : Passio etiam causatur in voluntate mediante objecto sibi naturaliter convenienti, aut etiam convenienti appetitui sensitivo, secluso actu voluntatis elicito ; est Doctoris *supra* § *Quantum ad primum dubium, et* § *Quantum ad secundum dubium*, etc. Probatur conclusio quoad primam partem a Doctore, quia secundum Augustinum *Enchiridii cap.* 104. et alibi, voluntas ita vult beatitudinem, ut non possit velle miseriam ; illud autem *velle* beatitudinis est naturale ; *velle* autem naturale alicujus sufficit ad non posse velle oppositum illius. Consequenter ad non posse gaudere de opposito, et ad necessario tristari de eodem, sicut *velle* naturale beatitudinis, sufficit ad tristandum de miseria naturaliter. Secundo : Passio ex dictis non convenit voluntati, qua activa est, sed qua natura, et subjectum, ex applicatione objecti convenienientis, aut disconvenientis. Sed objectum quod natura sua simpliciter est conveniens, ut comparatur ad inclinationem innatam voluntatis, magis conveniens est quam objectum, quod conveniens dicitur per appetitum elicitum conveniens ; hoc autem applicatum causat passionem, ergo illud. Minor patet, quia inclinatio naturalis voluntatis magis ipsi prædominatur, quam illa quæ est elicita, et qua carere potest ; ergo objectum conveniens secundum illam, etiam magis est conveniens, et causativus passionis sibi proportionatæ.

Probatio.

Confirmatur, quod voluntas mediante suo actu elicito recipiat passionem ab objecto, inde est, quia per actum determinatur ad objectum, ita ut non sit amplius indifferens active aut passive ad oppositum ; sed magis determinatur per inclinationem innatam, quia nequit hac stante esse indifferens, neque in potestate ejus est non esse determinata, sicut est in ejus potestate non habere actum elicitum ; ergo potest pati immediate quoad delectationem et tristitiam ab objecto sic conveniente aut disconveniente.

Confirm. Voluntas per appetitum tam elicitum quam innatum necessitatur ad passionem.

Tertio, voluntas ut prior suo actu, secundum inclinationem innatam respicit immediate aliquod objectum, quod est sui perfectivum, ad quod ex se inclinatur, tanquam perfectibile ad suum

142.
3. Ratio.

Inclinatio innata in voluntate potior elicita.

perfectivuum extrinsecum sit illud objectum finis aliquis in particulari, aut in communi, vel aliquod commodum, quod est secundum inclinationem appetitus delectabile, et maxime proportionatum concupiscentiæ; ergo illud immediate tanquam conveniens comparari potest ad voluntatem, et non mediante suo actu, tanquam per quem redderetur proxime conveniens. Patet consequentia, quia neque objectum recipit a voluntate quod sit tale bonum proxime proportionatum voluntati, ut quæ posterior est, et in potentia ad ipsum tanquam motivum; neque a fortiori est tale mediante operatione, quæ etiam utrisque est posterior; neque voluntas redditur disposita proxime per suam operationem in ordine ad idem objectum; tum quia prior est comparatio potentiæ ut perfectibilis ad suum perfectivum proximum, quam ad operationem; tum denique, quia operatio nequit esse dispositio voluntatis, nisi ut est determinatio formalis illius. Sed voluntas in ordine ad prædictum objectum determinata est essentialiter et naturaliter, quæ determinatio major est, quam sit illa quæ est per actum; nequit ergo disponi per actum ita ut ille sit necessarius, ac proinde quidquid advenit voluntati, quod repugnat tali inclinationi, eit violentum, non ex alia ratione, quam ut est inclinata ad objectum, et in proxima dispositione ad ipsum. Patet consequentia, quia voluntas nunquam patitur violentiam in aliquo, nisi ut est proxime inclinata ad oppositum. Unde quando aliquid est tantum conveniens proxime ratione appetitus eliciti voluntatis, non violentatur nisi supposito appetitu elicito. Et eodem modo quando est inclinata habitualiter ad aliquid, non violentatur per contrarium, nisi stante habitu.

Major determinatio voluntatis est per inclinationem naturalem quam per actum elicitum.

Dices quod voluntas propter libertatem suam exigat actum antecedere, ut objectum proxime sit conveniens, et ipsa in dispositione etiam proxima determinata ad objectum.

143. Responsio

Contra, libertas competit voluntati, qua est potentia activa, non qua passiva; ergo qua subjectum est, et respicit activum a quo recipit actum seu perfectionem, impertinens est sua libertas. Proportio autem objecti et potentiæ prior est quam sit ordo potentiæ ad suum actum. Ex quo patet confutatio eorum, qui dicunt non posse esse in voluntate delectationem aut tristitiam, nisi mediante volitione aut nolitione sua, qui rationem nullam hujus assertionis adducunt, quæ convincat.

Impugnatio.

Proportio objecti, et potentiæ.

Primo, non exigitur volitio et nolitio inquantum actus liberi sunt, quia hanc rationem ex ipsis non participat delectatio aut tristitia, quæ in se sunt necessaria. Deinde secundo, dato quod causarent per modum efficientis delectationem aut tristitiam, non causant eas ut causæ indifferentes, sed ut necessariæ. Tertio, quia sequeretur quod volitio necessaria aut nolitio in nobis non causarent has passiones, quod est falsum. Quarto, si producerentur hi actus a solo Deo, sequerentur delectatio et tristitia in nobis. Quinto, in ipso Deo est delectatio per ipsos sequens nolitionem necessariam; et idem de beatis, quorum voluntas etiam ut ipsis affirmant, per modum naturæ agit. Sexto, nihil ipsis favet, quod Philosophus dicat 10. *Ethic. cap.* 4. ad operationem sequi hos motus, quia ibi non agit de operatione voluntatis vel appetitus, sed de operatione intellectus et sensus, circa intelligibile aut sensibile.

Voluntati operationem non causare passiones efficienter

Non requiritur etiam operatio voluntatis antecedens has passiones semper, tanquam causa proxima, ut probatum est, quia sic non habent rationem inclinationis ex parte voluntatis, sed ut sunt

Non supponi semper volitionem ad delectationem.

formæ determinantes ipsam formaliter ex quibus habet voluntas ut repugnet opposito; quandoque autem voluntas habet ex appetitu innato, ut sic determinatur, aliquando ab habitu, ex quibus causari potest passio, ac proinde hæc inclinatio non est semper per actum elicitum.

Volitionem non supponi ad delectationem per ordinem essentialem prioris ad posterius.

Neque dici etiam potest tertio, volitionem aut nolitionem supponi tanquam effectus prævios, et subordinantes sibi delectationem et tristitiam, tanquam consequentes ex dictis, quia neque semper supponuntur, neque etiam hæ affectiones etiam delectationis aut tristitiæ semper consequuntur volitionem et nolitionem, ut quando alia sive innata, sive habitualis inclinatio prædominatur, aut certe repugnat vehementer actibus, quia ex Philosopho sequitur voluptas ad operationes non impeditas, et quæ sunt ex optima dispositione agentis et passibilis. Accedit aliquando inveniri has passiones separatas ab actibus elicitis, ut dictum est. Ex nullo ergo fundamento probatur semper has passiones in voluntate semper supponere volitionem aut nolitionem, quod amplius patebit.

2. Pars conditionis. Passiones in voluntate oriri ex appetitu sensitivo.

Secunda pars conclusionis patet ex colligantia voluntatis ad appetitum sensitivum, cui nata est condelectari naturaliter, aut compati supposita apprehensione objecti; hinc oritur surreptio passionum ex fomite concupiscentiæ, quæ ex peccato est, et in peccatum inclinat, ut ait Trident. *sess.* 5. *can.* 5. quin etiam delectatio oriri potest hoc modo in voluntate ipsa repugnante, ut patet in corrupta violente. Multa habent Patres circa efficaciam fomitis ad trahendam voluntatem, eique resistendum. Item dolor vehemens in parte sensitiva natus est impedire usum rationis, quia plus impedit quam delectatio. Augustinus 83. q. 36. *Nemo est*, inquit, *qui plus lugeat dolorem quam appetat voluptatem, quandoquidem videmus immanissimas bestias, etiam asperitatibus, terreri dolore et metu*, etc. Juxta eumdem autem *lib.* 14. *de Civit. cap.* 16. delectatio sensibilis impedit usum rationis, qua major in corporis voluptatibus nulla est; et Philosophus 7. *Eth. cap.* 9. dicit quod furatur intellectum etiam sapientis sæpissime.

Surreptio ex fomite.

August.

144. 5. Conclus. Passio ex inclinatione habitus oritur.

Quinta conclusio: Non requiritur ut objectum aliquando sit nolitum aut volitum ad causandum delectationem aut tristitiam, sed sufficit ut si habitualiter volitum aut nolitum, hoc est, sufficit inclinatio habitualis in voluntate ad hoc ut objectum sit ipsi conveniens aut disconveniens proxime; sufficit etiam actus conditionatus, seu volitio et nolitio simplex, ut sequatur delectatio aut tristitia. Conclusio quoad utramque partem est Doctoris *supra* § *Præter duos modos prædictos*, etc. Quoad primum patet ex Philosopho 7. *Ethic. cap.* 12. ubi dicit *generationem esse operationem habitus secundum naturam*, etc. ubi etiam distinguit habitum naturalem et innaturalem, id est, contra naturam. Habitus autem naturalis vel est inclinatio naturæ, et sic eum admittit in pueris et bestiis; vel iste qui est secundum inclinationem naturæ, qualis est habitus virtutis. Et asserit ex habitu sic sumpto provenire delectationem simpliciter, ex habitu vero innaturali, qualis est inclinatio vitiosa, non provenire delectationem nisi per accidens ex indigentia naturæ. Quomodo autem intelligi debeat illa particula *operatio*, jam *supra* declaratum est. Patet etiam ratione, quia quidquid est secundum inclinationem habitus, est conveniens, ut patet experientia. Unde Philosophus *primo Rhetoricorum loco citato* dicit, quod curæ, intentiones, et ejusmodi causant tristitiam, nisi fiant ab assuetis,

Duplex habitus.

Quod est secundum inclinationem habitualem est conveniens

quia nempe in assuetis sunt secundum inclinationem habitus, et sic non repugnant simpliciter voluntati secundum omnem ejus inclinationem. Secunda pars conclusionis patet, quia actus ille conditionatus etiam causare potest ex parte voluntatis repugnantiam ad oppositum, ut patet in projiciente merces, et tristante ex earum perditione. Voco hunc conditionatum virtualiter, non formaliter.

145. 6. Conclus. Sexta conclusio : Delectatio, et tristitia non respiciunt objectum, qua objectum est proprie, sed qua efficiens est. Hæc est Doctoris *in hac quæstione et alias;* patet autem ex dictis, quia objectum qua objectum proprie, non movet efficienter voluntatem, sed allicitive. Deinde, hæ passiones non sunt operationes, ad quas tantum se habet objectum per modum objecti, vel etiam ad habitus.

Objectio. Dices, objectum non causat passiones, nisi qua cognitum est; ergo ut objectum.

Responsio. Respondetur in rigore negando consequentiam, nisi intelligatur concomitanter, quamvis verum sit non causare passiones in voluntate, nisi apprehensum, quia nihil extrinsecum alias est applicatum voluntati in ratione causæ, propter subordinationem potentiarum, nempe ipsius ad intellectum, præter causam universalem primam.

Objectio. Dices, hinc sequitur quod aliquid in re conveniens voluntati posset causare in ea delectationem, quamvis non apprehendatur sub ratione proxima convenientis.

Responsio. Respondetur negando sequelam, quia hi effectus sunt ab objecto, ut bonum, vel malum apprehenditur; necessum est ergo ut causa, qua productiva est effectus, applicetur voluntati per apprehensionem. An autem in patria finis in re causet delectationem supposita visione, an vero ut tantum in intellectu, perinde est, quia ibi per visionem applicatur voluntati, ut in re est, non sicut applicatur per cognitionem abstractivam.

146. Ult. concl. Ultima conclusio : Nulla passio ex reliquis etiam affectibus voluntatis, aut appetitus, est operatio. Hæc est Doctoris hîc, ubi supponit hanc veritatem, ideoque excludit delectationem in patria ab essentiali ratione beatitudinis, quia est passio, et consequenter non est operatio. Et patet a rationis paritate; declaro sic : Loquor autem de passione stricte, non in communi, qua sumitur pro omni eo quod infert passionem sensui, aut mutationem sensibilem, vel pro affectu, sed de ipsa ut passive ad ipsam se habet appetitus qua fit ab objecto; non immorando ergo in ipsis vocabulis, neque applicando significatum huic aut isti appetitui inparticulari, sed abstractim, ut convenit tam appetitui sensitivo quam rationali, ut videtur sumere Philosophus voluptatem *in* 7. *Ethic.* in genere, *ac* 1. *Ethic. et* 10. *c.* 2. dicens ad omnem actum aut affectum sequi delectationem aut tristitiam, *et cap.* 5. *et lib.* 1. *Magnorum Moralium cap.* 7. enumerans affectus, dicit idem, nempe delectationem et tristitiam sequi ad ipsos, seu comitari.

Dico, sumendo hæc in genere opponi, ad invicem tanquam formas contrarias, quæ sequuntur etiam contrarias causas, nempe bonum et malum in genere objecti, seu conveniens et disconveniens. Ex eo autem affectus, qui sunt actus eliciti, dicuntur passiones, quia ex iis sequuntur gaudium, aut tristitia de bono aut malo; sic ergo metus est passio, qua est tristitia de aliquo nolito, seu quocumque malo imminente. Si autem est præsens, dicitur tristitia seu dolor. Metus autem ut est fuga mali, est affectus elicitus voluntatis. Sic dico de invidentia, ut est nolle bonum alterius simpliciter, seu velle ipsi malum, — Oppositio passionum. — Differentia passionum ab operationibus.

est actus elicitus ; ut est autem tristitia de ejus bonos, est passio, vel gaudium de ejus malo. Sic ira ut est velle vindicare, est actus elicitus; ut autem in ipsa vindicatione capit voluptatem, est passio, vel quia inferre nequit, ut est tristitia, est passio. Distinguendum ergo est inter ipsos affectus, qui etiam passiones causaliter dicuntur, et delectationem aut tristitiam consequentem per Philosophum, quia illi sunt actus eliciti ; hæ autem passiones causatæ in appetitu in genere secundum naturam affectus, quia quilibet affectus, particularis sequitur naturam sui motivi et objecti; sic etiam passio eodem modo sequitur in specie eamdem naturam, ac proinde sicut affectus, sic etiam passiones consequentes distinguuntur specie, ut recte Philosophus 10. *Ethic. cap.* 4. Ex quibus patet conclusio, et probari potest de metu et cupiditate, quæ sequitur desiderium, quia opponuntur ad invicem, sicut delectatio et tristitia; ergo sicut metus se habet ad appetitum, ita et cupiditas, servata proportione; sed metus est ab extrinseco, et causat involuntarium secundum *quid,* quia est contra voluntatis inclinationem passivam; e contra, cupiditas seu concupiscentia causat voluntarium, quia est secundum inclinationem ejus passivam. De his autem affectibus in specie dicendum erit suo loco, quoad præsens institutum satis est ostendere qua ratione ex ipsis emanent illæ quæ formaliter passiones dicuntur, et non effective.

SCHOLIUM.

Delectationem non esse de essentia beatitudinis stricte sumptæ; pertinet tamen ad beatitudinem extensivam, quæ est aggregatio omnium bonorum beati. Solvit argumenta princip. et post, argumenta pro opin. posit anum. 2.

(c) Dico ergo quod stricte accipiendo beatitudinem, delectatio non est de essentia ejus, quia est passio ; beatitudo autem consistit in operatione. Voluntas autem potest dupliciter considerari : Uno modo ut potentia operativa; alio modo ut receptiva. Primo modo perficitur simpliciter operatione conjungente simpliciter et ultimate optimo simpliciter; et in hoc consistit essentialiter beatitudo. Alio modo considerari potest ut receptiva ; sic est perfectibilis, non operatione, sed passionibus supernaturalibus, quia talium est ultimate receptiva, et sic perficitur delectatione et gaudio ; ex quo patet quod magis est de essentia beatitudinis gaudium quam securitas. 4.

Gaudium magis pertinet ad essentiam beatitudinis, quam securitas.

Ad arg. principalia num. 1.

Ad primum, dicendum quod illa propositio Augustini, et consimiles propositiones, sunt veræ causaliter, non per essentiam; beatitudo autem est causa quietationis et delectationis, quæ consequitur actus beatificos ; est autem quædam vita et beata, quia est in voluntate ut est passionum receptiva.

Ad aliud dicendum, quod quietatio nunquam est in se, sed in aliud; unde creatura non quietatur in se, sed in alio, ut terra non quietatur nisi in centro. Sed delectatio est formaliter in voluntate, et sequitur operationem, per quam quietatur in alio cui conjungitur.

Ad aliud dicendum, quod non omne ultimum, sed optimum est finis, ut dicitur *secundo Physicorum*; tale autem ut finis intrinsecus, est

operatio, tamen delectatio est ordine naturæ posterius, quæ tamen non est talis quod operatio ordinetur ad ipsam sicut ad finem, nec est perfectius operatione.

5. quæst. 4. hujus d. Contra, dixisti prius quod generatione posterior est voluntas intellectu, et ideo voluntas est nobilior; modo dicis contrarium. Respondeo, quod simpliciter in eodem genere sunt perfectiora posteriora prioribus, et hoc posteriora generatione, ut si plures formæ substantiales sunt in eodem supposito, ultima est perfectissima. Sed si accipiatur in alio genere, prius et posterius frequenter sunt perfectiora, posteriora, non tamen semper, ut post ultimam formam substantialem sequuntur accidentia, quæ tamen sunt imperfectiora.

Non semper posteriora generatione sunt perfectiora.

Sic dico in proposito in operationibus, quæ tendunt in objectum, posterior perfectior est, et sic operatio voluntatis perfectior est operatione intellectus, licet non sint in eodem genere proximo, sed una in genere cognoscitivi, alia in genere appetitivi; sed variatur genus in passionibus, quia illæ non tendunt in objectum, sed sunt ab objecto. Ad aliud dicendum, quod non unitur ultimate, passione.

Ad arg. in opposit.

Ad rationes in oppositum, quia minus concludunt, dicendum est quod sunt passiones quædam, quæ insunt cum mutatione et alteratione partis sensitivæ, et non fiunt sine immutatione organi, et illæ sunt totius conjuncti; aliæ sunt passiones tantum spirituales, et illæ possunt sine omni mutatione, quæ est in organo, fieri, et tales sunt animæ.

Ad argumenta primæ opinionis. Ad primum dicendum quod sicut tu arguis quod non potest visio esse sine delectatione et gaudio; ergo est de essentia beatitudinis gaudium; sic arguo quod non potest esse sine fruitione; ergo est de essentia fruitionis; et similiter arguam quod fruitio non potest esse sine visione. Dico ergo quod absolute potest visio separari a gaudio sine contradictione, et tu dicis quod tunc videret, et non gauderet; dico quod hoc verum est, sed hoc non esset ex potestate sua, sed divina, quæ conservat visionem, et non gaudium. 6.

6. Solvit arg. pro opin. D. Thom. Potest absolute separari gaudium a visione.

Ad aliud dicendum, quod verum est quod beatitudo esset perfectior, si gaudium esset de essentia ejus; sed hoc non potest esse, ut si sapientia esset de natura hominis, esset perfectior quam modo. Sed passio non potest esse de natura beatitudinis, quia de essentia ejus est quod conjungat objecto beatifico, sed hoc non potest facere passio.

Ad tertium de pœna et tristitia. Si arguitur de pœna, quod sit essentialiter tristitia, concedo in natura intellectuali, nec alia pœna potest inesse sibi; sed tunc non valet consequentia, quia nihil potest esse pœna nisi involuntarium. Pœna igitur non potest esse actus voluntatis, quia omnis actus voluntatis, sive *nolle*, sive *velle*, semper est voluntarius. Sed præmium potest esse voluntarium, imo magis præmiatur, si sit voluntarium sibi, cum quo et præmiatur, et quia actus est nobilior passione; 7.

7. Actus voluntatis non potest esse pœna, sed bene præmium.

ergo magis præmiatur in actu, et hoc est congruum.

Miseria non est essentialiter pœna. Et si dicas quod miseria est essentialiter pœna, ergo beatitudo est essentialiter gaudium; dico, quod miseria non est essentialiter pœna; imo pœna dirimit miseriam inquantum ordinat culpam, quæ culpa est miseria essentialiter; et si dicatur quod pœna sequatur miseriam, dico quod verum est, unde maxima pœna proprie est miseria, quæ est culpa.

COMMENTARIUS.

147. Resolutio Doctoris. (c) *Dico ergo quod stricte,* etc. Hæc est resolutio hujus quæstionis, et conclusio intenta consistit in duobus, nempe ad essentiam beatitudinis stricte sumptæ non pertinere delectationem, quia beatitudo sic sumpta consistit in operatione, per quam potentia operando attingit objectum beatificum. Alio modo sumitur beatitudo pro omni eo quod voluntatem passive se habentem perficit in statu beatitudini, et sic delectatio et gaudium spectant ad beatitudinem integre et substantialiter sumptam, et connaturaliter sequitur ad beatitudinem primo modo sumptam. Ad rationes autem tam principales quam pro opinione, patet ex littera et dictis. Notanda est illa interpretatio illius principii Aristotelici, quod sæpius in superioribus replicavit, nempe posteriora generatione esse perfectiora.

Beatitudo essentialis. Beatitudo integralis.

Posteriora generatione esse perfectior.

Respondet, quando est processus in eodem genere, id esse verum; quando vero in diverso, non esse verum. Primum patet in generatione viventium, ubi processus est ad formam substantialem; secundum vero in processu ad formam accidentalem substantiali producta.

Explicatur.

Si rationem quæras hujus discriminis? Respondetur reduci ad hoc, quod natura in processu ad *esse* simpliciter intendit quod est perfectissimum, ad quod attingit, procedendo de potentia ad actum, et ideo per imperfectiora gradatim attingit finem, quo posito, cessat. Sed e contra procedendo de *esse* simpliciter ad perfectiones ejus secundarias, illud quod immediatius se habet ad ipsum *esse* simpliciter, est perfectius, quam illud quod remotius est. Ratio explicationis.

QUÆSTIO VIII.

Utrum natura humana sit natura infima capax beatitudinis?

Bassol. *hic quæst.* 5. *art.* 1. *et* 2. Gabr. *quæst.* 1. *art.* 3. *dub.* 2. Niphus 2. *Met. dist.* 3. *cap.* 4. Vasq. 1. 2. *disp.* 20. *cap.* 2. *Vide* Scot. 5. *Met. quæst.* 1.

(d) Utrum natura humana sit natura infima capax beatitudinis? Videtur quod non, anima humana est capax beatitudinis; sed ipsa est inferior homine; ergo, etc. 1. Arg. 1.

Præterea, in quibus est ordo essentialis, sic se habent quod illud quod est immediatius ultimo, immediatius attingit ipsum, et alia mediante illo. Sed Angelus immediatius se habet ad finem, quam homo; ergo homo mediante Angelo attingit finem; ergo non est immediate beatificabilis. Arg. 2.

Præterea, videtur quod etiam aliæ naturæ inferiores sunt beatitudinis capaces, quia illæ naturæ etiam ultimate quietantur, quia si non, ergo violenter tenerentur, et tunc esset violentia perpetua; sed non possunt quietari ultimate nisi in ultimo fine; ergo, etc. Arg. 3.

Arg. 4. Præterea, causæ primæ universalissimæ respondet finis ultimus universalissimus. Sed Deus est causa efficiens immediata omnium; ergo erit finis immediatus omnium; ergo, etc.

Ratio opposit. Contra, Augustinus 14. *de Trinitate, cap.* 18. eo ipso anima imago Dei est, quo ipsius capax potest esse, et per hoc probat quod homo possit beatificari; sed quod ipse sit infimum beatificabile, probatur; omnis natura inferior homine operatur omnem operationem suam per organum; ergo non circa objectum immateriale, sed solum in illo objecto, quod per operationem non organicam attingitur, est beatitudo objective; ergo, etc.

COMMENTARIUS.

1. (d) *Utrum natura humana sit,* etc. In hac quæstione sub præmisso titulo disserit duo: Primum est, an ratione naturali possit probari possibilitas beatitudinis in specie, quæ est per visionem Dei. Secundo disserit de beatitudine naturæ humanæ, ut est diversa a beatitudine, quæ est secundum *quid,* et ultima perfectio in entibus inferioribus homine.

Ordo et divisio quæstionis.

SCHOLIUM.

Ostendit ex Scriptura naturam humanam esse beatificabilem vera beatitudine, quam speramus. Ponit sententiam Philosophi, qui videtur negare nobis possibilem aliam notitiam de prima substantia, præter obscuram, abstractivam, et ex sensibilibus habitam.

2. (e) Respondeo, primo videndum est, quod natura humana est beatificabilis. Secundo, quod nulla natura inferior. Primum planum est ex Scriptura, *primæ ad Corinth, tertio decimo, et primæ Joan. tertio,* et melius *Apoc.* 22. *Videbunt faciem ejus.* Præterea, *Matth.* 22. *Erunt sicut Angeli Dei in cœlo.*

Sed quid dicunt philosophi ad hoc? Philosophus *primo Ethicorum,* dicit in generali de felicitate, et *in decimo Ethicorum,* in speciali, quomodo est possibilis, et in quo consistit. Sed quid sensit de illa speciali beatitudine, quam nos expectamus, quæ est per claram Dei visionem et fruitionem? Videtur dicere Philosophus quod de prima substantia non potest haberi cognitio aliqua, nisi ex conceptu aliquo accepto ex sensibilibus, qui non posset esse illius essentiæ in se, ut patet *primo Posteriorum, et secundo et primo Physicorum,* in multis locis. Similiter diceretur, quod non possemus in illo conceptu habere nisi cognitionem obscuram et abstractivam, qualem etiam possemus habere de non ente; et sic secundum eum omnis cognitio nostra de illa substantia est tantum in universali, et obscura, et per consequens essemus beati in universali cognitione et obscura.

Quid Philosophi de beatitudine, ut sic, et de nostra quam speramus.

Et si arguatur contra eum, quod desiderium naturale hominis est ad cognoscendum illam substantiam in se et clare; ergo quandoque videbitur in se, alias esset ille appetitus in natura frustra; non valet, quia loquendo de desiderio mere naturali, debet probari quod tale insit homini; si autem accipias desiderium naturale pro actu elicito secundum rectam rati- 3.

onem, hoc non vidit ipse, nec potuit videre alium statum secundum rationem naturalem, in quo videret clarius; nec ultra appetiit, nec scivit quod secundum rectam rationem, est plus desiderandum quam hîc cognoscitur.

Additio. *Contra, appeto et scio Deum, et tamen non habeo notitiam nisi confusam et obscuram de Deo; et eodem modo potest esse desiderium naturale beatitudinis secundum rationem ejus propriam. Sed appetereturne aliquid ultra confuse cognitum? Philosophus diceret quod sicut ego scio quod Sol est magis visibilis in se, quam possim ego eum videre, et quod visio aquilæ est clarior quam visio oculi mei, non tamen concluditur quod desiderarem illum videre in rota, quia non competit oculo meo, nisi quod sic tantum videam.*

Sed appetisne videre amplius desiderio naturali Solem, et habere alium visum perfectiorem? Dico quod non, quod etiam diceret Philosophus, sic nec noctua naturaliter desiderat habere oculum perfectiorem, sed illum quem habet desiderat naturaliter perfici modo sibi competenti.

COMMENTARIUS.

2. Beatitudo vera possibilis est.

(e) *Respondeo, primo videndum, etc.* Beatitudinem veram non solum possibilem esse homini, sed in reipsa futuram ostendit ex Scriptura. Et patet ex locis, quæ citat, et ex dictis hactenus. Deinde quærit quid diceret Philosophus de hac beatitudine vera per fruitionem et cognitionem facialem, non solum quoad *esse*, sed etiam quoad possibilitatem?

Quid diceret Philosophus.

Respondet juxta principia, quæ tradidit interpretando, eum sensisse repugnare homini attingere Deum visione clara et faciali, quia negavit aliam cognitionem haberi de Deo posse pro hoc statu, quem est expertus, præter abstractam, universalem et confusam.

Quod si objicias, inquit, inesse appetitum naturalem in homine ad hanc beatitudinem.

Respondet illud esse probandum, quia neque talem cognovit Philosophus, neque etiam secundum rectam rationem, quia eam nescivit, aut possibilitatem ejus. Admittit quidem Doctor talem appetitum in natura humana, sed negat ipsum esse magis notum lumine naturali, quam sit ipsa beatitudo, et ejus possibilitas nota, ut patet *ex quæstione prima prologi*, ubi fuse de hoc disserit. De appetitu naturali beatitudinis.

SCHOLIUM.

Sententia Doctoris, probari posse ratione, naturam humanam esse capacem beatitudinis veræ, ablata imperfectione hujus status. Probat primo, quia objectum beatificum continetur sub adæquato intellectus et voluntatis nostræ; ergo in eo tantum quietantur. Secundo, potentia inferior, scilicet sensitiva, habet notitiam intuitivam; ergo hæc competit intellectui quoad capacitatem, respectu cujuslibet contenti sic cognoscibilis sub suo adæquato, quod est ens, de quo q. 1. Prol. et 1. d. 3. q. 3.

(f) Videtur tamen mihi, quod per rationem naturalem potest probari, sublata imperfectione status istius quoad cognitionem, quod potest cognosci quod natura humana sit capax beatitudinis veræ. Primo ex parte objecti sic: Omnis potentia habens objectum primum adæquatum, potest per se in quodlibet contentum sub illo objecto. Sed primum objectum intellectus humani est ens; ergo et quodlibet, in quo salvatur ratio entis, est objectum per se ejus; sed impos- 4. Naturaliter probatur nos esse capaces beatitudinis veræ.

sibile est quod quietetur in aliquo, nisi in summo totius analogiæ immediate, sicut nec visus quietatur nisi in pulcherrimo visibili. Sed hoc non potest esse in cognitione ejus in universali, quia cognitio ut in universali, non est illius ut in se; ergo erit ejus ut secundum se in particulari; ergo ut sic erit capax beatitudinis.

Respondet Philosophus ad minorem, quod ens secundum analogiam quantum ad materialia et immaterialia non est objectum intellectus nostri, sed tantum ens quoad materialia. Contra, hoc destruit Philosophum, quia impossibile est cuicumque potentiæ aliquid cognoscere sub ratione communiori, quam sit ratio primi objecti; sed intelligimus aliquid sub ratione universaliori quam sit quidditas materialis; ergo impossibile est quod materialis quidditas sit primum objectum intellectus nostri adæquatum. Major est manifesta, minor patet per Philosophum, qui dicit *quarto Metaphysicæ*, Text. 1. quod est quædam scientia entis inquantum ens; sed ens inquantum ens, non est tantum quidditas materialis; hæc autem scientia est nobis possibilis secundum eum.

5. Si dicas, bene volo quod sit speculatio, et conceptus aliquis communior, quam sit entis materialis, tamen ille conceptus non est causatus nisi a quidditate materiali. Si sic, ergo habeo propositum, quia impossibile est felicitatem intellectus nostri esse in aliquo conceptu, qui est minus perfectus, quam sit conceptus rei sensibilis.

Conceptus de Deo causatus ex sensibilibus, est imperfectior eis.

Sed quicumque conceptus de Deo causatus ex sensibilibus est imperfectior eis; ergo in nullo tali est beatitudo. Minorem probo, impossibile est intellectum agentem cum objecto suo causare conceptum perfectiorem suo perfecto verbo, quia realiter est effectus sibi adæquatus; sed unus effectus est adæquatus uni causæ; ergo non potest perfectiorem illo causare de Deo; et si sic, tunc ista responsio destruit Philosophum, quia ponit in perfectissima cognitione beatitudinem, et hanc ponit illius substantiæ.

Perfectio competens inferiori, convenit superiori in eodem genere.

(g) Secundo probo hoc ex parte actus, quia quod est simpliciter perfectionis in aliquo genere, si competit inferiori in illo genere, competit et superiori; sed cognitio intuitiva competit sensui; ergo multo magis intellectui; ergo non tantum ipsius quidditatis materialis, nec causatæ ab ea, est tantum cognitio beatifica. Præterea, si non haberemus de aliquo cognitionem intuitivam, non sciremus de actibus nostris si insunt nobis, vel non certitudinaliter (de actibus dico intrinsecis), sed hoc est falsum; ergo, etc. ergo eadem ratione qua ponis unum ens posse intuitive cognosci, et quodcumque.

COMMENTARIUS.

3. Seclusa imperfectione cognitionis probari potest possibilitas beatitudinis.

(f) *Videtur tamen mihi*, etc. Conclusio Doctoris est, seclusa imperfectione cognoscendi pro hoc statu, posse probari per rationem naturalem possibilem esse beatitudinem veram. Frustra redarguit Niphus 2. *Met. disp.* 3. *cap.* 4. Doctorem inconstantiæ, quod *supra* asseruerit *dist.* 43.

Rejicitur Niphus. *q.* 2. immortalitatem animæ non posse demonstrari, hîc vero doceat possibilitatem beatitudinis veræ demonstrari posse, quæ repugnant.

Explicatur Doctor. Respondetur Doctorem in priori loco agere de demonstratione convincente Philosophum, prout fundatur in principiis ab eo receptis, et secundum modum cognitionis hujus status. Hîc vero, idem asserit de beatitudine attendendo ad modum imperfectum cognitionis hujus status; neque admittit demonstrationem, nisi respectu intellectus perfecti non dependentis a sensibus tantum in cognoscendo, et qui possit apprehendere naturam terminorum, ut determinant ad assensum, et se mutuo respiciunt secundum rationes proprias; eodem etiam modo admitteret immortalitatem animæ demonstrari posse seclusa imperfectione hujus status, nam utrobique ratio ex se necessaria est, quamvis non cogat intellectum imperfectum, neque aliud genus demonstrationis intendit Doctor hîc, ut patet ex conclusione ejus : *Sublata,* inquit, *imperfectione illius status quoad cognitionem,* etc. Patet etiam ex paragrapho præcedenti, ubi asserit Philosophum juxta imperfectum modum cognoscendi hujus status, et principia ex eo tradita, negare possibilitatem beatitudinis veræ. Aliud nempe est rationem esse necessariam et evidentem respectu intellectus concipientis terminos sub ratione propria, et non impediti. Aliud vero esse necessariam respectu intellectus impediti non concipientis terminos perfecte et sub ratione propria, ut recte Doctor asserit de propositione per se nota *in* 1. *dist.* 2. *quæst.* 2. nam in tali intellectu impedito, sicut non est cognitio perfecta terminorum aut principiorum, ita neque conclusio est ei necessaria, quæ alioquin in se necessaria est, et respective etiam ad intellectum non impeditum. Et sic loquitur Doctor hîc de ratione necessaria, neque *supra* aliter docuit de immortalitate animæ, nam eadem ratione, qua hîc probat possibilitatem beatitudinis veræ, *supra* contra Philosophos probat immortalitatem animæ, et abstractionem ejus a materia; sumit ergo demonstrationem aliter hîc, et aliter loco præmisso. Et quamvis hîc admittat ratione necessaria probari posse beatitudinis veræ possibilitatem, intelligit hoc respective tantum ad intellectum illuminatum, et non impeditum, non vero respective ad intellectum ligatum sensibus juxta modum cognoscendi hujus status, et existentem in puris naturalibus, quia respectu hujus non esset ratio necessario, sicut neque respectu Philosophi, ut ipse dicit. Quo sensu etiam intelligenda sunt quæ disserit *in quæstione secunda hujus distinctionis,* ut ubi notavimus contra Suarez, qui melius interpretari posset sententiam quam imponit Doctori ex hac conclusione; sed neque hîc asserit Doctor veritatem hanc probari ratione naturali, nisi seclusa imperfectione hujus status quantum ad modum cognoscendi. Unde per ipsum constat non demonstrari ab intellectu dependente a sensibus in cognitione, sed sciri tantum per revelationem, non solum beatitudinem veram fore quantum ad eventum, sed etiam quantum ad possibilitatem, probari tamen posse ab intellectu perfecto, qualiter autem dicetur. Eum sequitur Vasquez 1. 2. *disp.* 20. *cap.* 2. Inclinat Conrad. 1. 2. *q.* 5. *art.* 1. et pro ea citari solet D. Thomas 1. 1. *quæst.* 12. *art.* 1. *de verit. quæst.* 8. *art.* 1. *lib.* 3. *contra Gentes, cap.* 51. ubi Ferrarien. admittit visionem Dei ut primæ causæ, probari posse lumine naturali possibilem.

(Marginal notes, left column: Ratio necessaria intellectui uni, non est talis omni intellectui. — Propositio per se nota.)

Probat Doctor conclusionem ex illo principio, quod adducit *quæstione prima Pro* 4. Probatio conclusionis.

logi in favorem Philosophorum contra necessitatem doctrinæ revelatæ. Omnis potentia habens objectum primum adæquatum potest in quodlibet contentum sub objecto per se; sed ens ut commune Deo et creaturis, est objectum primum intellectus; ergo potest in omne contentum sub ente, et consequenter in perfectissimum, alioquin non quietatur ejus appetitus, nisi attingat illud.

Ex ordine potentiæ ad objectum.

Responsio.

Dices cum Philosopho, ens ut est commune tantum materialibus, esse objectum primum et adæquatum intellectus.

Impugnatur

Contra, quia objectum habitus non excedit objectum potentiæ; ens autem ut sic est objectum Metaphysicæ, ex Philosopho 4. *Met. text.* 1. ergo, etc.

Responsio.

Dices conceptum communem entis esse quidem objectum terminativum intellectus, non tamen motivum; sed ens sensibile aut materiale, et per abstractionem perveniri ad ens ut sic. Illud autem in quo consistit beatitudo intellectus debet esse motivum ejus.

Impugnatio.

Contra urget Doctor : Impossibile est beatitudinem intellectus consistere in aliquo conceptu imperfectiore, quam sit conceptus rei sensibilis; conceptus autem causatus de Deo ex re sensibili est imperfectior, quia effectus nequit excedere causam suam, quæ in proposito est intellectus cum cognitione de re sensibili, quæ cognitio est effectus ejus adæquatus secundum perfectionem virtutis; ergo nequit perfectiorem causare de Deo.

Effectus non excedit causam.

Si autem dicas posse causare perfectiorem, tunc destruitur responsio data, quæ limitat perfectionem et attingentiam intellectus ad motivum desumptum ex se sensibili, quatenus aliter nequeat attingere Deum nisi per hoc medium. Unde ipse Philosophus statuens felicitatem intellectus in perfectissima cognitione substantiæ primæ, recedit ab illa ratione, qua probaretur impossibilitas beatitudinis veræ ex imperfecto motivo intellectus nostri pro hoc statu.

Vis rationis declaratur.

Vis ergo hujus rationis in hoc consistit, ideo repugnaret intellectui cognitio Dei sub ratione propria, quia hæc cognitio excedit perfectione medii et motivi intellectus, quod est res materialis; ergo hoc dato omnis cognitio excedens perfectionem hujus motivi repugnat intellectui; ergo in nulla tali statuenda est felicitas intellectus. Consequens est contra ipsum Philosophum; ergo falsum est antecedens, nempe motivum intellectus esse quidditatem rei sensibilis, aut felicitatem intellectus statuendam esse in aliqua cognitione, quæ solum habeatur ex motivo rei sensibilis tanquam ex causa.

Redargutio Philosophi.

5. Confirm.

Confirmatur : Omnis potentia quietatur in suo per se motivo, aut aliquo perfectissimo sub tali motivo; sed appetitus non quietatur in quidditate rei sensibilis in communi, aut in particulari sensibili; ergo non est per se motivum intellectus. Major patet, quia potentia passiva reducitur ad actum, ad quem inclinatur per adæquatam suam causam, et quo magis assimilatur agenti adæquato, eo perfectius reducitur ad actum; mensura enim actus aut perfectionis in potentia passiva, est virtus agentis, ut nata est exerceri in potentiam, aut subjectum. Nulla autem causa efficiens continet in virtute sua effectum perfectiorem, quam sit ipsum *esse* causæ formale, quin imo perfectio virtutis, et effectus designatur in eo quod est effectum ipsum maxime assimilari causæ; sed intellectus respectu sui motivi adæquati est potentia passiva; ergo ex natura sua ad nullum intelligibile magis inclinatur quam ad suum motivum adæquatum ex natura potentiæ, et quo magis ipsi assimilatur, eo magis et perfectius reducitur ad actum, et ac-

Non quietatur intellectus in aliqua cognitione causata ab ente materiali.

cedit ad mensuram suæ perfectionis inquantum perfectibilis est ; ergo, etc.

Minor principalis probatur, quia appetitus intellectus nequit quietari in aliquo ente, tanquam fine objectivo, quod est inferius ipso intellectu, quantum ad perfectionem et *esse* : talis est quidditas materialis et rei sensibilis ; ergo nequit quietare appetitum intellectus ad felicitatem tanquam finis. Idem patet, quia intellectus nequit quietari in aliquo, quod est extra rationem suæ per se causæ, quia nihil aliud potest esse terminus quietativus suæ inclinationis, nisi illud a quo recipit tantum suum *esse*, et inclinationem, et cujus ipsa est participatio ; ille est solus Deus, non secundum rationem communem sibi et aliis, sed secundum rationem particularem sibi propriam ; ergo appetitus intellectus non satiatur nisi in Deo sic cognito. Probatur consequentia, quia inclinatio intellectus est ad cognitionem entis et veritatis, et ad prima principia incomplexa, et altissimas causas, ut admittit ipse Philosophus, hac ratione docens Metaphysicam esse perfectissimam scientiam et certissimam, et felicitatem nostram esse in contemplatione maxime primæ substantiæ. Patet etiam experientia, qua intellectus non sistat in cognitione inferiorum, sed per varias collationes et discursus, et abstractiones tendit ex inferioribus ad superiora, reducens principia et veritates, quas cognoscit de inferioribus, seclusis imperfectionibus, et incertitudine ad primas veritates, in quibus per se sistit, et maxime in prima rerum causa et fine. Per oppositum hujus sensus sistit in cognitione rei sensibilis, quæ est motivum ejus adæquatum ; ergo non est motivum adæquatum intellectus, neque immediatum et perfectissimum ut inclinatur ad suam beatitudinem formalem et objectivam ; tum quia superiori potentiæ, ut est nata reduci ad actum perfectissimum, in quo quietatur, debet assignari motivum superioris ordinis et perfectionis ; tum quia ipsa experientia constat, et communi sensu Philosophorum sapientum, qui magis ad veritatem accesserunt, intellectus perfectionem non consistere in adhæsione ad sensibile objectum, et hanc esse infimam cognitionem intellectualem, in qua communicat cum cognitiva inferioris ordinis et gradus. Unde sequitur cognitionem sensibilium non solum non esse perfectissimam, ad quam inclinatur intellectus, sed ad usum et occasionem servire, ut ad perfectiorem assurgat. Vide quæ dicta sunt *d.* 1. *q.* 2. *quarti*.

Non quietari in aliquo ente inferiori ipso intellectu.

Ordo ejus ad causam.

Argumentum ab experientia.

Finis abstractionis.

6 Responsio. Improportio intellectus ex mediis imperfectis.

Dices hoc verum esse quantum ad inclinationem potentiæ, quæ respicit primum ens in quo quietatur, tamen ex imperfectione virtutis intellectivæ, et mediorum cognoscendi, limitari ejus inclinationem passivam et appetitum ad hoc genus cognitionis solum, quod haurit ex materialibus tanquam rationibus, ex quibus consurgit. Unde illa comparatio intellectus nostri satis frequens cum oculo noctuæ, ut respicit Solem, et inclinatur ad ejus visionem, quod tamen non appetit videre aliter quam est conveniens ipsi. Neque etiam oculus noster appetit videre Solem, qua in se visibilis est, magis quam ferat acies pupillæ ; sic ergo intellectus se habet ad Deum, et ejus cognitionem servata proportione ad media, per quæ tantum natus est reduci ad actum, quo attingit Deum per viam sensus, procedendo per abstractionem.

7. Impugnatio

Contra primum, assumendo instantiam, licet illa comparatio teneat, si compararetur cognitio vilissima nostri intellectus ad cognitionem, quam Deus habet de seipso quantum ad excessum perfectionis, quæ major est sine proportione ; vel si comparetur etiam cognitio nostra pro hoc statu

ad cognitionem alterius vitæ de Deo, tamen non concludit propositum, quia oculus noctuæ in ordine ad visibile excedens, sicut etiam noster oculus mortalis ad Solem, qua in se visibilis est, inclinatur secundum temperamentum organi in gradu quo congruit ipsi temperamento, ne offendatur, aut diffluat; nam omnis potentia ad actum secundum, ut est perfectio sua, ita inclinatur, ut conservetur actus primus, et non corrumpatur, sicut organum corrumpitur per visibile excedens temperamentum, et mediam qualitatem organi. Sed non ita contingit in intellectu, quæ est potentia non organica, et quo perfectius attingit primam substantiam, eo magis illuminatur et vigoratur, in quo non est comparatio ejus ad sensum, et proinde instantia quoad hoc non est ad propositum.

Rejicitur instantia.

8. Impugnatur ratio responsionis.

Contra rationem autem adductam in responsione facit quod inclinatio naturalis intellectus quo magis abstrahit et recedit a motivo sensibili et materiali, eo magis et perfectius reducitur ad actum, et per se tendat per abstractionem supra tale motivum, inquirendo veritatem. Sed nulla potentia mobilis tendit extra rationem sui motivi adæquati; ergo objectum sensibile non est tale motivum intellectus; ergo aliud debet assignari, quia intellectus ut est potentia passiva, nequit reduci ad actum, nisi per aliquod motivum; de hoc quæritur. Nequit autem esse ens sensibile, quia tale nequit reducere intellectum ad actum circa objectum abstrahens a materiali. Non est conceptus transcendens, quia hic solum potestate includit veritatem, quæ est de prima substantia, et aliis separatis; ergo necessario erit aliquid ex natura potentiæ, quod virtute continet perfectionem operationis, ad quam summe inclinatur ipsa potentia, tanquam ad ultimam quietativam. Hoc autem non est aliud quam ipsa prima substantia, nam quod est ultimum perfectivum extrinsecum potentiæ, cui adhæret per operationem, erit etiam motivum ejus, quia nihil aliud continet virtute illam operationem, in qua ultimate quietatur intellectus. Quod confirmat processus intellectus abstrahens a materialibus, quia ideo ab iis abstrahit, quia in illis non invenit motivum sufficiens, quo reducatur in actum perfectissimum suum; ergo ex necessitate attingendi motivum proximum et immediatum talis operationis intellectus, abstractio, reflexio, et cæteri discursus et collationes fiunt, quorum nullus esset usus, si in ente sensibili et materiali applicaretur ei motivum sufficiens et adæquatum.

Potentia non excedit motivum proprium, et adæquatum.

Ens sensibile non esse primarium, aut adæquatum motivum intellectus.

Cur fit abstractio.

9. Ratio desumpta ex mediis impugnatur.

Quod autem dicitur intellectus inclinationem contineri per media sensibilia, et limitari, ita ut aliter non inclinetur ad ultimam beatitudinem sui, nisi ut haberi potest per talia media, et hoc ex imperfectione virtutis intellectivæ, improbatur, quia hæc imperfectio non est ex natura potentiæ, sed ex defectu motivi sufficientis pro hoc statu, ut constat ex inclinatione eadem potentiæ, tam elicita quam innata, quando per aliud medium superioris ordinis illustratur, ut per lumen fidei, aut propheticum, et revelationis, ut constat. Sed quoniam hoc ignotum fuit Philosophis, quibuscum disseritur, alio medio utendum est. Philosophus 1. Ethic. cap. 7. *Finis perfectus*, inquit, *simpliciter est, qui propter se semper, et nunquam ob aliud est. Item, perfectum bonum est, quod per se est sufficiens; sufficiens autem per se illud esse ponimus, quod solum a cæteris segregatum expetibilem vitam facit, reique nullius indigentem. Hujusmodi autem felicitatem existimamus esse*, etc. et *lib.* 1. *cap.* 2. asserit cum Platone, *summum bonum per se, et nullo*

Impugnatur Philosophus.

Philosoph.

addito tale esse, et non fieri expetibilius propter additum alterius boni, etc. Quibus suppositis, sic argumentor : Idem est motivum et beatificativum intellectus, nam illud solum est motivum, quod virtute continet operationem, per quam adhæret, et in qua consistit ejus felicitas; ergo non ex natura intellectus provenit quod illud motivum non posset attingere immediate, sed ex defectu applicationis, quod si applicari potest immediate, et seipso reducit intellectum ad actum, quia est bonum simpliciter et sufficiens, et propter se bonum intellectus; ergo virtute continens operationem, ad quam intellectus est in potentia, ut perfectibilis per felicitatem. Neque per aliud objectum inclinatio passiva ejus potest reduci ad actum, et probatur, perfectissimum et sufficiens motivum seipso immediate, et non per aliud natum est reducere ad actum potentiam passivam, quam immediate seipso respicit. Sed tale motivum respectu intellectus, ut beatificabilis est solus Deus; ergo potest immediate seipso movere intellectum secundum inclinationem intellectus ad ipsum. Probatur consequentia, quia nulla est repugnantia, aut impedimentum ex parte intellectus ex natura potentiæ, quin sic moveri possit, quia non obstat dependentia a sensu, v. g. in anima separata et immortali, et ex iis quibus superius probatum est animam esse spiritualem et independentem a materia per viam operationis abstractæ a materia. Et patet etiam ex præmissis, quibus ostensum est motivum intellectus adæquatum non esse ens sensibile aut materiale; ergo ex parte potentiæ non est repugnantia, quin moveri possit immediate a prima substantia, in qua sola quietatur.

Motivum sufficiens, et perfectum.

Seipso actuare potest potentiam passivam.

Non est repugnantia ex parte potentiæ ut moveatur a Deo.

10. Ulterius, quod possit moveri etiam ad operationem, quæ sit ipsiu sub ratione propria et perfecta, probatur quia appetitus intellectus non quietatur in ipso, nisi ut est summum bonum sufficiens et completum seipso, nullo alio addito, sed hæc ipsi competunt sub ratione sua propria et particulari; ergo sic tantum quietat intellectum, et beatificat. Hunc autem conceptum seu operationem nequit intellectus habere per aliud motivum extraneum ipsi; ergo, etc. Major admittitur a Philosopho, et minor. Probatur consequentia, quia appetitus intellectus nequit quietari nisi in summo ente; qua ens tale est positive, et sub ratione propria nullo alio superaddito; sicut enim inclinatio potentiæ est ad operationem, qua est beatitudo formalis ejus et forma positiva, et unit perfectivo extrinseco; sic etiam non beatur in perfectivo extrinseco, nisi ut illud positive se habet quoad se, et sic unitur intellectus, quia appetitus intellectus non est ad aliquod negativum, aut negationem, sicut et nullus appetitus est ad negationem, ut ad perfectionem, quia sicut negatio non est ens, ita etiam non dicit differentiam entis, qualis est perfectio; ergo appetitus intellectus non satiatur in summo ente per conceptum negativum ejus quo concipitur tantum per remotionem imperfectionis, quæ est in aliis, et ipsi repugnans, quia sic summum ens non seipso, sed in addito, vel per additum ex negotiatione intellectus imperfecte concipientis beatificaret, non vero qua ens est, et qua primum ens dicit perfectionem propriam, quam ex tali conceptu negativo non attingit intellectus sub ratione propria et positive, sed in ratione extranea et negativa. Patet ergo ratio hæc Doctoris, per quam tantum contendit Deum sub ratione propria attingi posse per intellectum, licet non per media sensibilia, aut ex sensibilibus; sub ratione, inquam, propria, vel intuitive,

Moveri posse ad visionem.

Appetitus intellectus non quietatur in negativo.

Perfectio est differentia entis. Primum ens sub ratione positiva beat.

vel abstractive modo cognitio abstractiva sit Dei sub ratione propria.

11. 2. Ratio Doctoris.

(g) *Secundo probo*, etc. Hæc est secunda probatio conclusionis, quæ complet priorem probationem, velut subsumpta, quia quod intellectus feratur in Deum sub ratione propria, non inde habetur juxta plurium Doctorum sententiam, quod feratur intuitive, nam plures docent dari posse notitiam Dei sub ratione propria abstractivam, ut noster Doctor *in* 2. *d*. 3. *q*. 9. § *Hac distinctione præmissa*, quem sequuntur reliqui nostræ Scholæ, et Major *quæst*. 5. *conclus*. 5. *et in prologo q*. 3. Occhamus *q*. 1. *art*. 5. Gabriel *art*. 3. *conclus*. 1. Aliacus *quæst*. 1. *art*. 2. Capreolus *in* 2. *dist*. 23. *q*. 1. *art*. 3. *Ad argumenta Scoti*, Molina 1. *part*. *q*. 1. *art*. 2. *disp*. *ult*. § *Ex his duabus sententiis*, Salas etiam 1. 2. *tract*. 2. *q*. 3. *disp*. 3. *sect*. 1. *et* 7. negat præmissam consequentiam. Vasquez etiam 1. *p*. *dist*. 134. *c*. 3. admittit notitiam Dei, quamvis per impossibile non esset ejus ut præsentis et existentis fore beatificam, quia repræsentaret Deum sub ratione infiniti, licet ipse *ibidem* revocet talem notitiam ad intuitivam; tamen esset alterius rationis ab intuitiva, de qua modo agimus, ut est Dei in se ut præsentis et existentis exercite ad potentiam videntem.

Dari posse cognitionem propriam Dei abstractivam.

12. Deum posse videri intuitive ab intellectu creato.

Probat ergo Doctor videri posse Deum intuitive perfecte ab intellectu creato, quia quod est perfectionis simpliciter in aliquo genere, si competit inferiori in illo genere, competit et superiori in eodem genere; sed cognitio intuitiva convenit sensui, quæ est potentia infima in genere cognitivæ; ergo multo minus convenit intellectui, ut quietatur in suo objecto perfectissimo. Deinde, probat intuitivam convenire intellectui ex natura potentiæ, quia alias non esset in nobis cognitio experimentalis de actibus internis nostris, quod voluntas nunc velit hoc objectum, nunc non velit, etc. Sed non est major ratio cur intellectus noster sit intuitivus respectu unius quam alterius; ergo maxime est intuitivus quantum est ex natura potentiæ respectu objecti perfectissimi, in quo nata est beari. Probatur consequentia, quia beatitudo est operatio perfectissima potentiæ; ergo quantum ad modum perfectissimum cognoscendi, est statuenda in visione, et non in cognitione abstractiva.

Intellectus cognoscit intuitive.

Huc revocari possunt quæ præmissa sunt *hîc et quæstione secunda hujus distinctionis*. Quamvis autem ratio hæc sit necessaria respectu intellectus illustrati per fidem, qui cognoscit possibilitatem visionis, et prout de facto contingit, non est simpliciter convincens respectu Philosophi, quia neque ex cognitione, quam habemus de facto ipsius intellectus creati, per modum cognoscendi naturalem hujus status. Itaque minus evidens est secunda hæc probatio, seu subsumptum, et ratio est, quia etiam ex natura rei, virtus intellectus creati ad videndum Deum est in genere potentiæ inchoata tantum, neque ex naturalibus suis, aut aliis mediis notis solo lumine naturali, potest attingere Deum per visionem intuitivam; ex causa autem remota et inchoata non sufficienter deducitur possibilitas effectus, neque etiam cognoscitur ordo ipsius ad effectum, qui dependet ex mediis supernaturalibus. Ideoque non contendit Doctor eam esse necessariam respectu Philosophi, sed tantum suasionem veritatis, quamvis respectu intellectus illustrati sit ratio necessaria, qui apprehendit terminos perfecte. An autem intellectus separatus Angeli aut animæ posset ex solis naturalibus seclusa revelatione attingere hanc veritatem, mihi satis du-

Qualis est efficacia hujus rationis.

Ex causa remota, et insufficienti non concluditur necessario.

bium est, quod *infra* magis apparebit *conclusione* 2. quia effectus dependens a Deo agente supernaturaliter, non videtur posse attingi solo lumine naturali intellectus. Quantumlibet ergo hæc ratio non sit necessaria positive contra Philosophum, potest dici necessaria negative, quatenus ostendit intellectum attingere posse aliquam operationem beatificam, quam non potest habere ex motivo entis sensibilis aut materialis, et hoc sensu eum posse attingere perfectius Deum, quam ut fert cognitio desumpta a sensu, aut ab ipso dependens.

13. Declaratur in specie vis præmissarum rationum.

Addo tamen quod rationes sunt in reipsa demonstrationes respectu intellectus perfecte concipientis terminos, v. g. eæ rationes quæ concludant de proprietatibus primi entis respectu intellectus beatorum, ut *infra* Doctor loquitur de Theologia beatorum *quæst.* 3. Aliæ rationes sunt demonstrationes respectu animæ separatæ et Angeli, quibus demonstratur perfectionem nostram secundum intellectum excedere modum cognoscendi hujus status; sic intelligenda est limitatio Doctoris, *sublata imperfectione,* etc. Tertio denique, respectu intellectus illustrati etiam in via supposito lumine fidei, rationes illæ sunt certissimæ, et excedunt genus probabilitatis, et sunt scientificæ eo modo quo sumitur scientia a Philosopho *in* 6. *Ethic c.* 4. pro cognitione certa excludente dubitationem, et excedente opinionem. Quarto, respectu Philosophi, ut subest errori pravæ dispositionis vel nescientiæ, non convincunt determinate, sed solvunt rationes naturales quascumque in oppositum, probabiliter suadent veritatem, et sic loquitur Doctor *supra,* et *in Reportatis dist.* 49. *quæst.* 7. easdem *in prologo quæst.* 1. vocat eo sensu probabiles rationes. Quinto denique, indeterminate probant alteram partem hujus contradictionis, *fruitio est ultimus finis, fruitio non est ultimis finis,* esse necessario sciendam. Quod probat prima ratio et secunda, ut intellectus non sit dubius aut suspensus circa finem, quia impediretur ejus assecutio; affirmativam autem partem concludunt tantum ex creditis, ita Doctor *quæst. illa* 1. *prologi num.* 24. et hæc est demonstratio moralis supponens necessariam esse cognitionem determinatam beatitudinis finalis, et eam esse sequendam, quæ est communis assertio et instinctus Philosophorum, quibus suppositis debet tolli dubitatio et ignorantia practica ab intellectu circa illud problema : *An fruitio sit finis, vel contrarium.* Et sic procedit Philosophus *primo Ethic. cap.* 1. laudans quod veteres dixerunt bonum ipsum esse quod omnia appetunt, et aliquem finem in omnibus appetendum, *cap.* 2. quod unus finis sit, propter quem reliqui appetuntur : *Neque enim fit,* inquit, *ut omnia propter aliud expetamus ; esset enim hoc modo sine ullo fine progressus, atque noster appetitus inanis esset et vanus,* etc. nempe finis appetitus, si non daretur unus finis, in quo esset quiescendum; *cap.* 3. de modo procedendi ad investigationem felicitatis; *cap.* 4. *et sequentibus usque ad nonum,* de varietate finium, et sententiis aliorum, quas refutat, deinceps de modo assequendi ejus, etc. Unde liquet necessarium esse agenti propter finem et felicitatem, scire, an hic sit finis vel non. Rationes autem positæ ut solvunt rationes Philosophorum, et applicant generalia principia, probando Philosophos errasse, neque attigisse veritatem, et aliam esse felicitatem investigandam, reddunt opinionem Philosophorum de felicitate dubiam et incertam. Spectato etiam lumine naturali, sic probant demonstrative et practice alterum illius contradictionis esse necessario sciendum.

Demonstratio moralis.

Processus Philosophi investigantis beatitudinem.

Agenti propter finem necessaria est ejus cognitio.

SCHOLIUM.

Nullam naturam homine inferiorem esse simpliciter beatificabilem, quia non potest attingere objectum immateriale; habentia tamen operationes sensitivas esse secundum *quid* beatificabilia, quid per suos actus suo fini, seu suo optimo junguntur; quæ vero carent operationibus, neutro modo beatificari possunt.

6. (h) Secundo videndum est quod nulla natura inferior natura humana est simpliciter beatificabilis. Cujus ratio est, quia nulla natura est beatificabilis, nisi quæ potest attingere objectum immateriale; sed nulla natura inferior natura humana potest hoc; ergo, etc.

Bruta beatificantur secundum quid.

Dico tamen, quod aliqua natura inferior humana est beatificabilis secundum *quid,* ut omnis natura, quæ per suam operationem potest suo fini immediate conjungi, et sic suo optimo, non optimo simpliciter. Sed omnia habentia operationes proprias et immanentes, ut sensus, possunt conjungi suo optimo; ergo sic possunt beatificari, licet non simpliciter.

Præterea, quod non conjungitur meliori se, non potest beatificari, nec beatificatur simpliciter; sed nulla natura inferior homine conjungitur suo optimo tanquam meliori se; ergo, etc. Probatio minoris: potentia quæcumque operativa est animati, ut animatum est; sed objecta materialia, ut sunt qualitates sensibiles secundum se, non sunt perfectiores animato, ut animatum est; ergo ipsæ potentiæ sunt meliores objectis.

Quæ carent omni operatione, licet habeant factiones, nec secundum quid beari possunt.

Ex hoc sequitur corollarium, quod illa quæ non habent potentiam operativam, non sunt simpliciter, nec secundum *quid* beatificabilia, quia non habent operationem conjungentem cum suo optimo; sed in operatione consistit beatitudo, et alia etiam tantum factiva sunt, non operativa, quia non habent operationes immanentes eis, et tales formæ sunt omnes formæ sub sensitiva.

Quietari in centro, non est operatio.

Et si objicias quod grave movet se ad centrum, et quietatur in centro, dico quod est verbum metaphoricum dicere quietari ipsum in centro, habet enim tantum actionem, quæ est motus gravis, non tamen circa centrum habet operationem, et ideo non conjungit se centro; tamen supposito quod sic, hoc non est nisi causatio alicujus *ubi* naturalis, non alicujus formæ absolutæ; ergo non est beatitudo, quæ est forma absoluta. Dico igitur quod homo est beatificabilis simpliciter, et nihil aliud eo inferius.

(i) Ad argumenta. Ad primum, consequentia non valet, quia anima est pars hominis beatificabilis, et immediate susceptivum beatitudinis, et per consequens tota natura est susceptivum mediatum, non immediatum, quia anima est aliquid hominis. Ad arg. 1.

(k) Ad secundum dico, quod omnis natura intellectualis immediate ordinatur ad attingendum finem, ordine tamen quodam, ita tamen quod una est perfectior alia, et omnes tamen immediatæ non ordinatæ, ita quod una sit alterius medium, quo attingat ulti- Ad 2.

mum finem; omnis enim intellectus habet pro objecto totum ens, et sic non quietatur in quacumque substantia, vel ente, sed solum in ente optimo, sicut patet de visu; clarius enim et perfectius videt aquila Solem quam homo, tamen immediate utrumque videt Solem.

Potentia tantum in optimo contento sub suo objecto quietatur.

Ad 3.

(l) Ad illud de violentia perpetua, dico quod quietatur non quiete beatifica, quia non in optimo simpliciter.

Ad 4. Deus est causa finalis omnium, sed non finis 1. ultima perfectio obtinenda per operationem. Prop. 35. De hoc circulo de 1. d. q. 1. in princ. Avic.

(m) Ad aliud de fine, dico quod finis accipitur multipliciter; quandoque accipitur pro causa finali; quandoque pro perfectione ultima, ad quam res ordinatur; quandoque pro optimo, quandoque pro ultimo. Hi duo modi ultimi non faciunt ad propositum. Primo modo Deus est causa finalis omnium, et hoc non aliter, nisi sicut propter quem amatæ sunt res. Deus enim omnia producit propter seipsum, et sic est finis immediatus omnium, ut propter se et a se, non ad se, ut ad finem immediatum; sed sic non loquimur hîc de fine, sed secundo modo, scilicet de perfectione ultima, ad quam res ordinatur, et hoc modo non est Deus nisi causa finalis; non enim est Deus beatitudo formaliter, licet propter se det beatitudinem. Et ex hoc patet quod ille circulus, quem ponit Proclus, quod omnia redeunt ad primum principium reditione completa, est congruus in arguendo; ergo variatus finis. Potest tamen dici, quod Deus est finis inquantum terminat operationes creaturæ beatificabilis.

COMMENTARIUS.

(h) *Secundo videndum est,* etc. Est secunda conclusio respondens quæstioni titulari, nempe nullam naturam inferiorem humana posse attingere beatitudinem simpliciter, aut beatificabilem esse, quia nequit esse beatitudo simpliciter, nisi respectu objecti immaterialis; nulla autem natura inferior humana potest attingere objectum immateriale. Subjungit Doctor alteram partem conclusionis, nempe beatificari secundum *quid* potentias sensitivas, quæ per operationes immanentes conjunguntur suo optimo extrinseco, quæ pars magis verificatur in homine quam in bruto, quia in statu gloriæ et corporis assumpti erit etiam in sensu quædam beatitudo secundum *quid*, et proportionata suæ capacitati.

14. 2. Conclus. 1. Probatio. Qualis est beatitudo secundum quid.

Secundo probat conclusionem principalem, quia nulla alia natura inferior homine conjungitur meliori se, quia omnis natura animata anima sensitiva perfectior est objecto materiali sensibili, quod respicit.

2. Ratio.

Tertio deducit quod illa, quæ non sunt sensibilia, neque simpliciter, neque secundum *quid*, beatificantur, quia beatitudo consistit in operatione conjungente suo optimo extrinseco objecto; illa autem nullam habent operationem talem.

Nulla est beatitudo non sensitivi.

Si objicias: Lapis quiescit in suo centro, aut grave.

Objectio.

Respondet hoc metaphorice dici, quia nullam habet operationem aut actionem circa centrum, et ille motus ejus ad centrum est tantum respectu *ubi* naturalis.

Responsio.

Concludit tandem intentum, scilicet hominem esse beatificabilem simpliciter, et nihil aliud homine inferius, quod do-

Nihil inferius homine est beatificabile.

cuit Philosophus 1. *Ethic. c.* 8. *et* 9. Augustin. *lib.* 83. *qq.* et Nyss. *in libro de beatitudinibus* : patet eiam ex hactenus dictis

15. Ad arg. ad 1. (i) *Ad argumenta. Ad primum*, etc. Hoc fuit, quod anima esset capax beatitudinis ; sed ipsa inferior homine, etc. ergo, etc.

Responsio. Respondet animam esse partem hominis, et immediatum susceptivum beatitudinis, et consequenter tota natura ut *quod* est susceptivum beatitudinis, anima ut *quo*.

Ad 2. (k) *Ad secundum dico,* etc. Hoc fuit, quod inter Angelum et hominem est ordo essentialis, et Angelus immediatius se habet ad Deum ; ergo immediatius attingit beatitudinem, nempe Deum, et consequenter homo mediante Angelo.

Responsio. Respondet, quod utraque natura immediate ordinatur ad finem, et omnis intellectus objectum immediatum est ens, licet perfectionis ordo inter naturas spirituales servetur inter se, non tamen ad finem. Exemplum : Aquila clarius videt Solem quam homo, uterque tamen immediate attingit, et non medio altero.

Ad 3. (l) *Ad aliud,* etc. Hoc fuit tertium: Aliæ naturæ inferiores homine ultimate quietantur, quia alias essent in statu violento; ergo sunt capaces beatitudinis.

Responsio. Respondet ens quietari alia quiete diversa a quiete beatifica per operationem.

Ad 4. (m) *Ad aliud, de fine dico*, etc. Hoc fuit quartum argumentum : Causæ primæ universalissimæ respondet finis ultimus universalissimus; sed Deus est causa efficiens immediata omnium, ergo erit finis immediatus omnium ; ergo, etc.

Responsio. Respondet quod finis multipliciter sumitur, aliquando pro causa finali ; aliquando pro perfectione ultima, ad quam res ordinatur; aliquando pro optimo ; aliquando pro ultimo. Hi duo ultimi modi non faciunt ad propositum.

Respondet resolutive Deum esse finem ultimum juxta præsens institutum, quatenus est perfectio ultima objectiva, ad quam natura spiritualis ordinatur. Quod autem asserit Deum esse finem operationum beatificantium, intelligit de fine ut objecto. An sic actiones elicitæ immediate circa finem sint propter finem, Doctores variant, sed est quæstio magis de nomine quam de re, quia secundum diversam acceptionem finis. Resolutio.

QUÆSTIO IX.

Utrum omnes homines velint de necessitate et summe beatitudinem?

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 5. *art.* 8. *et* 1. *part. quæst.* 12. *art.* 1. *et de malo quæst.* 6. *art.* 1. Henric. *quodl.* 3. *quæst.* 7. D. Bonavent. *hîc art.* 1. *quæst.* 2. Richard. *art.* 2. *quæst.* 1. Durand. *quæst.* 8. Palud. *quæst.* 7. Soto *quæst.* 1. *art.* 1. *et de nat. et grat. cap.* 4. Vasquez 1. 2. *disp.* 22. *Vide* Scot. 9. *Metaph. quæst.* 15.

Utrum (a) omnes homines velint de necessitate et summe beatitudinem? Videtur quod non, quia secundum Augustinum 10. *de Trinitate, cap.* 1. incognitum non potest appeti. Sed ultimus finis non est notus, quia non omnes sciunt beatitudinem; ergo non omnes appetunt eam. Minor patet 1. *Ethic.* ex diversa opinione circa eam. 1. 1. Arg. 1. Vide D. Thom. dist. præsenti art. 1. q. 3

Præterea, damnati non appetunt eam; ergo non omnes homines. Consequentia patet; antecedens probatur dupliciter, primo sic, de quo desperat aliquis, non appetit illud, vel tenuiter appetit, ut dicit Augustinus 10. *de Trinitate;* sed damnati desperant de beatitudine, quia sunt obstinati; ergo, etc. Secundo sic : Appetitus voluntarius Arg. 2. Cap. 1.

non est ad impossibile; sed apprehenditur beatitudo a damnatis ut impossibile ab eis; ergo, etc.

Ad principale, si omnes de necessitate appetant beatitudinem, non merentur appetendo eam; consequens est falsum, ergo et antecedens. Consequentia probatur per Augustinum *de libero arbitrio*, ubi dicit quod *nullus meretur in eo quod vitare non potest*. Falsitas consequentis probatur, meremur volendo ea quæ sunt ad finem; sed volitio finis est causa volitionis eorum quæ sunt ad finem; ergo

Text. 5. Text. 4. magis volendo finem, quia *propter quod unumquodque tale et illud magis*, primo posteriorum et secundo Metaphysicæ.

Præterea, quod non summe, illa potentia non vult summe objectum aliquod, quæ conpatitur secum actum aliquem circa aliud objectum, quia distractio ad diversa facit remissionem in actu; sed beatitudo in voluntate compatitur secum actum, qui est *uti;* ergo non summe vult beatitudinem.

Contra, Augustinus 13. de Trinit. cap. 8. *Beati omnes esse volunt, ut veritas clamat*. Sed si aliquis, vel omnes vellent contingenter eam, hoc non esset verum, quia tunc aliqui possent non velle; ergo de necessitate volunt eam omnes homines.

Præterea, quod summe, videtur

Text. 89. cap. 12. dicere Augustinus *ibidem cap. 7.* ubi dicit quod ardentissime beatitudinem omnes volunt. Præterea 2. *Physicorum*, et 7. *Ethicorum* dicit Philosophus : *Sicut principium in speculabilibus, sic finis in practicis;* sed intellectus necessario assentit principiis; ergo voluntas fini.

Præterea, Anselmus *de concordia prædestin. et gratiæ cum libero arbitrio, cap.* 21. dicit quod voluntas non potest non velle summe commodum; sed beatitudo est summe commodum; ergo vult necessario eam. Præterea, quod summe, Philosophus 1. *Ethicorum*, dicit quod bene dixerunt *bonum esse, quod omnia appetunt,* hoc est beatitudo. Ex hoc potest argui, igitur magis bonum illud omnia magis appetunt; sed beatitudo est hujusmodi bonum; ergo, etc. Cap. 26. Idem de casu diaboli cap. 4. Cap. 1.

COMMENTARIUS.

(a) *Utrum omnes homines velint,* etc. Hic subjungit argumenta pro utraque parte hujus quæstionis. Deinde, subjicit aliam huic connexam, quæ est in ordine decima : *An scilicet omnia quæ appetuntur, appetantur propter beatitudinem.* Utramque quæstionem suo ordine resolvit.

SCHOLIUM.

Hæc quæstio disputatur et resolvitur late quæst. seq. a num 2. et argumenta hic posita solvuntur ibi a num. 11.

QUÆSTIO X.

Utrum omnia, quæ appetuntur, appetantur propter beatitudinem?

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 6. (*ubi* Cajet. Conrad.) *et hic quæst.* 1. *art.* 3. Durand. 2. *q.* 38. *q.* 4. Vasq. 1. 2. *disp.* 6. *cap.* 2. *et* 3. *et citati pro q. præced. Vide Doct.* 9. *Metaph q.* 11. *et in Theorem.* § *Non potest probari hominem esse ordinatum.*

Juxta hoc quæritur, utrum omnia quæ appetuntur, appetantur Arg. 1.

propter beatitudinem? Videtur quod sic. Augustinus 13. *de Trinitate cap.* 5. *Propter hanc quæcumque cætera appetuntur.*

Arg. 2. Præterea, in omni genere est unum primum, quod est causa omnium illius generis; sed beatitudo est primum appetibile; ergo est causa et ratio omnium quæ appetuntur.

Arg. 3. Præterea, si aliquid appeteretur, non propter beatitudinem appeteretur, sicut beatitudo.

Ratio opposit. Contra, non omnes appetentes cognoscunt beatitudinem; ergo non appetitur omne propter beatitudinem. Præterea, tunc duo actus essent simul in voluntate, quod est inconveniens; non enim potest appetere propter beatitudinem, nisi habeat actum illum, qui est beatitudinis.

SCHOLIUM.

Distinguit duplicem appetitum voluntatis, naturalem scilicet et liberum; illum ait non esse actum elicitum, alioquin simul essent duo actus eliciti oppositi in voluntate, quia martyr naturali appetitu vult vivere, sed libero mori. Describit appetitum naturalem, et resolvit illo appetitu voluntatem necessario, semper et summe appetere beatitudinem in particulari, et singula probat clare.

2. Appetitus naturalis, et liber. (b) Respondeo, ad primam quæstionem dico, quod duplex est appetitus in voluntate, scilicet naturalis et liber. Naturalem solum dico potentiam voluntatis absolute, sed non aliquid superadditum voluntati; sicut enim quælibet natura habet inclinationem naturalem ad suam perfectionem, sic etiam natura intellectualis, scilicet voluntas, habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem; alius est appetitus liber, qui est *velle* liberum. De primo appetitu dico, quod non est actus aliquis elicitus a voluntate, sed tantum inclinatio quædam; probo, sicut se habet appetitus naturalis intellectus ad actum suum, sic appetitus voluntatis ad actum suum; sed appetitus naturalis intellectus non est actus elicitus ab eo; ergo sic erit de voluntate.

Præterea, non experimur talem actum esse in nobis, cum tamen inconveniens sit nobilissimos habitus naturaliter esse in nobis, et latere nos; quod etiam verum est de operationibus. Præterea, tunc quandoque actus oppositi simul essent in eodem. Potest enim aliquis appetitu naturali refugere mortem, quia nolumus expoliari secundum Apostolum, et actu libere elicito eligere mortem, sicut martyres; unde dicit Apostolus, *Cupio dissolvi,* etc. ergo sequitur quod appetitus naturalis non sit nisi inclinatio quædam ad perfectionem suam; nec est magis actus elicitus in voluntate quam in lapide. Quid ergo? Dico quod est inclinatio ad propriam perfectionem suam, scilicet voluntatis, sicut in aliis non habentibus appetitum liberum; et de illo appetitu loquitur Philosophus 1. *Physicorum,* quod materia appetit formam, et universaliter imperfectum suam perfectionem.

3. 2. Poster. in fine. 2. Cor. 5. Phil. 1. Appetitus naturalis non est actus elicitus. Text. 81.

(c) De illo appetitu naturali, patet quod voluntas necessario et perpetuo et summe appetit beatitudinem, et hoc in particulari. Quod de necessitate, patet, quia

Voluntas necessario, perpetuo, et summe appetit beatitudinem. In Proœmio.

natura non potest remanere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem, quia si tollas illam inclinationem, tollis naturam; sed appetitus naturalis non est nisi inclinatio talis; ergo ut sic necessario appetit beatitudinem, quia illa est maxima perfectio. Quod summe appetat, probo, quia summa inclinatio naturæ est ad summam perfectionem; sic enim arguit Philosophus 1. Metaphysicæ: *Si omnes homines natura scire desiderant, ergo maximam scientiam maxime desiderant;* sed summa perfectio voluntatis est beatitudo; ergo, etc.

Præterea, in cujus potestate non est tendere, vel non tendere, in ejus potestate non est remisse tendere; ergo si voluntas ut natura determinatur necessario ad appetendum beatitudinem, ergo summe.

Et quod in particulari, patet, quia ille appetitus est ad perfectionem intrinsecam realem, qua voluntas perficitur; sed perfectio realis non est aliquid universale, qua voluntas perficitur, sed particulare; ergo, etc. Præterea, illud *appetere* non est actus sequens cognitionem, quia tunc esset liber; universale autem non est nisi objectum intellectus, vel consequens actum intellectus; ergo ille appetitus non erit nisi beatitudinis in particulari.

COMMENTARIUS.

1. Ordo et divisio quæst.

(b) *Respondeo ad primam quæstionem,* etc. Quæstionis resolutio continet duos articulos; in primo determinatur de appetitu innato voluntatis ad beatitudinem, et qualis sit; in secundo vero de appetitu elicito, an sit necessarius, an liber; tandem respondet ad argumenta.

Duplex appetitus voluntatis.

In hoc primo articulo distinguit appetitum in voluntate duplicem: Primus est innatus, qui competit ipsi, qua potentia est absolute, nihil alio superaddito, nam sicut quælibet natura habet inclinationem naturalem ad suam perfectionem, sic natura intellectualis, scilicet voluntas, habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem. Alius est appetitus in voluntate, qui dicitur elicitus et liber.

Appetitus naturalis non est actus elicitus.

Quantum ad appetitum innatum voluntatis, dicit primo non esse actum elicitum, sed tantum inclinationem passivam ejus. Probat primo, quia sic se habet appetitus intellectus ad cognitionem ut est perfectio ejus; ergo appetitus voluntatis innatus. Deinde, quia non experimur talem actum esse in nobis, cum tamen inconveniens sit nobilissimos habitus esse in nobis latenter, quod etiam est verum de operationibus. Tertio, potest inesse appetitus aliquis naturalis in nobis, fugiendi, v. g. mortem; actu tamen elicito posset velle mortem, ut fuit in Apostolo et martyribus. Si autem appetitus prior innatus esset actus elicitus, repugnaret voluntati appetenti mortem per actum elicitum. Concludit tandem nihil aliud esse quam ipsam inclinationem voluntatis ad suam perfectionem quæ passiva est.

Qua in re non est controversia, ut sumitur hic appetitus a Doctore, quidquid sit an detur aliquis actus necessarius in voluntate, et elicitus ante intentionem, vel alio modo, quod magis ad sequentem articulum spectat; inclinatio ergo voluntatis est ut subjecti ad suam perfectionem recipiendam, et per accidens est, ut ipsi reipsa sit conjuncta virtus elicitiva aut effectiva illius perfectionis,

nam si aliunde etiam communicaretur ipsa perfectio, eodem modo perficeret inclinationem passivam et innatam voluntatis ad suam perfectionem, quæ est subjecti ad formam.

2. 2. Conclus. Dari appetitum naturalem respectu beatitudinis supernaturalis.

(c) *De illo appetitu naturali patet*, etc. Hæc secunda conclusio hujus articuli, nempe dari appetitum naturalem in voluntate necessarium, et summe respectu beatitudinis in particulari, quæ est supernaturalis. Probat primo quod hic appetitus sit necessarius, quia natura non potest remanere natura, quin sit inclinata ad suam perfectionem, quia si tollis illam inclinationem, tollis naturam; secundo, quod summe appetat, probat, quia summa inclinatio naturæ est ad summam perfectionem, ut arguit Philosophus *in primo Met.* sed summa perfectio voluntatis est beatitudo; ergo, etc. Deinde, in cujus potestate non est actus, non est in ejus potestate modus actus remissus aut intensus; sed voluntati non subest sua inclinatio, ad quam ex natura determinatur; ergo, etc.

Tertio tandem quod voluntas sic inclinetur ad beatitudinem in particulari, probat, quia ille appetitus est ad perfectionem realem intrinsecam, qua perficitur voluntas; sed talis perfectio non est aliquid universale, sed particulare; ergo, etc. Præterea, illud appetere non est actus elicitus sequens cognitionem, quia perinde inest voluntati, sive intellectus operetur, sive non; universale autem non est objectum nisi intellectus, vel consequens actum intellectus; ergo ille appetitus non erit nisi beatitudinis in particulari.

3. Sententia asserens appetitum esse naturalem.

Hanc conclusionem tradit Doctor constanter, etiam *in sequenti articulo et quæstione sequenti,* et *in quæstione prima Prologi num.* 12. *et num.* 20. *et* 21. et alias sæpe, quam communis nostræ Scholæ sequitur. Eam tenet Alensis *quæst.* 1. *Prologi*, Durand. *in hac d. quæst.* 8. Paludanus *quæst.* 7. Major *quæst.* 6. Sotus *quæst.* 2. *et de natura et gratia lib.* 1. *cap.* 4. Henricus *in summa art.* 3. *quæst.* 4. *et* 5. *art.* 4. *quæst.* 3. et clarius *quæst.* 5. et videtur D. Thom. 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 8. *et quæst.* 6. *art.* 3. *ad* 3. *et prima part. quæst.* 12. *art. et* 3. *part. quæst.* 9. *art.* 2. *ad* 3. Unde merito eam asserit Molina *prima parte quæst.* 12. esse communiorem Theologorum, quamvis ipse contrariam sequatur, qua negatur in creatura spirituali aut homine appetitus naturalis, sed potentia tantum quædam obedientialis ad beatitudinem, et reliquas formas supernaturales, quæ sententia placet pluribus modernis. Eam tenuit Cajetan. 1. *part. quæst.* 1. *art.* 1. *et quæst.* 12. *art.* 1. Ferrariens. 1. *contra Gentes cap.* 1. *et lib.* 3. *cap.* 51. Capreolus *in Prologo quæst.* 1. Medina 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 8. Suarez *in Metaph. disp.* 30. *sect.* 11. *et in* 2. *disp.* 16. *sect.* 2. Vasquez 1. 2. *disput.* 22. *cap.* 2. quamvis nobiscum sentiat *disp.* 20. posse demonstrari in homine capacitatem ad veram beatitudinem, idque probat ex appetitu innato hominis ad beatitudinem; quæ probatio nulla est, si tantum in homine est potentia tantum obedientialis, quæ sola revelatione cognoscatur. Sumel etiam 1. *part. quæst.* 12. *art.* 1. *quæst.* 2. *conclus.* 2. asserit sententiam priorem esse falsam et indignam viro Theologo. Sed hæc censura promptior est, quam debita probatio, ideoque contemnenda; sufficit enim ut sit sententia tot Doctorum gravium, et ut ostendam magis fundatam in Patribus.

Sentent[...] negativ[...]

Controversia in hoc sistit, an ad formas supernaturales, quæ tales dicuntur, quoad substantiam detur inclinatio naturalis passiva in creatura spirituali. Quæstio etiam comprehendit an definiatur hæc 4.

supernaturalitas formæ in ordine ad agens tantum, an etiam in ordine ad subjectum, quatenus in subjecto excludatur inclinatio, et pondus naturale ad formam sic supernaturalem, et eo ipso quod sit talis inclinatio, forma simpliciter dicenda sit naturalis in entitate, non supernaturalis, ad quam tantum supponitur ex parte subjecti potentia quædam obedientialis. Hoc asserunt adversarii, illud nos; convenimus ambo formas in substantia sua dari supernaturales, ut recte probat Scholiastes ex variis locis Doctoris *in Prologo q.* 1. comparando tamen supernaturalitatem formæ ad extrinsecas causas, non dicimus cum Doctore in illa quæstione illas dici supernaturales quoad modum et substantiam, quæ non includuntur in virtute activa causarum naturalium quoad substantiam aut modum respective, et ut comparantur ad subjectum in ratione formæ, supponere appetitum et potentiam passivam naturalem. Alii negant hanc potentiam, astruentes pro ea capacitatem obedientialem tantum.

Status et modus controversiæ.

Supernaturalitas in quo consistit.

5. Patet primo hæc veritas ex Paulo *in Epistola ad Romanos et Galatas contra Judæos*, ex communi Patrum et Conciliorum adversus Pelagianos, qui sicut infirmitatem nostram statuunt in viribus naturæ et liberi arbitrii efficientibus, et legis quantum ad salvandum hominem, sic etiam supernaturalitatem gratiæ Christi statuunt in ordine ad Deum excitantem, et adjuvantem seu operantem in nobis per auxilia gratiæ. Hinc damnantur asserentes hominem posse etiam cum directione legis aliquid ad salutem, sicut oportet viribus naturæ sine auxilio Dei operari, aut vincere tentationes, aut adimplere posse legem et evitare peccatum, vincere fomitem, credere, sperare, diligere sicut oportet, etc. quæ sunt veritates potissimæ controversæ contra Pelagianos, quia contrarium astruebant; Patres ergo intelligunt gratiam esse supra naturam quoad virtutem activam, non quoad passivam, de qua nulla fuit quæstio. Eodem modo quidquid de supernaturalitate beatitudinis, et affectus miraculosi definitur a Patribus, explicatur in ordine ad potentiam Dei agentem supra vires naturæ creatæ activas. Aliunde non habetur supernaturalitas formarum accidentalium; ergo ex intento Patrum hæc supernaturalitas stat in ordine ad agens, non autem ad passum, quod expresse docent aliqui ex Patribus.

Probatio conclusionis.

Oppositio naturæ, et gratiæ attenditur penes efficaciam.

Veritates definitæ contra Pelagianos.

Supernaturalitas attenditur secundum vires activas.

Primo Augustinus *de prædest. Sanctor.* 5. *num.* 5. ubi præmittens nimis absurdum esse suspicari dona Dei esse naturalia, juxta illud : *Quis te discernit,* etc. agit præcise de donis, qua sunt supra naturam, distinguens ea ab iis quæ natura insunt. Postmodum ostendens fidem esse donum supernaturale, subdit : *Ut enim sit naturæ fidem posse habere, numquid et habere? non enim omnium est fides, cum fidem posse habere sit omnium. Non autem ait Apostolus : Quid autem potes habere, quod non accepisti; sed ait, quid autem habes, quod nos accepisti? Proinde posse habere fidem, sicut posse habere charitatem naturæ est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium. Illa itaque natura, in qua nobis data est possibilitas habendi fidem, non discernit ab homine hominem; ipsa vero fides discernit ab infideli fidelem,* etc. Hîc Augustinus loquitur de possibilitate passiva naturæ, quam opponit activæ, quæ est supra naturam, asserens illam inesse homini a natura ; aliam non sic inesse, sed supernaturaliter donari per eum, qui præparat voluntatem, ut *infra* subdit. 6.

Item lib. 4. contra Julianum cap. 3. Idem.

Bonum, inquit, *dicis hominum naturam* (loquitur Juliano) *quæ talis gratiæ opitulationem meretur, quod gratanter audirem, si hoc propterea, quia rationalis natura est, diceres: Neque enim gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum lapidibus, aut lignis pecoribusve præstatur, sed quia imago Dei est, meretur hanc gratiam; non autem ut ejus bona voluntas possit præcedere præter gratiam*, etc. Deinde, *ibidem* negans veras virtutes fuisse in Philosophis, esse autem in Christianis, qui thesaurisant sapientiam, libidines refrænant, ostendit quid sit vera

Idem. virtus: *Quod cum facimus, ideo veras virtutes habemus, quia verum est propter quod facimus, id est, hoc nostræ naturæ consentaneum est ad salutem et veram felicitatem. Non enim absurde virtus definita est ab eis qui dixerunt: virtus est animi habitus naturæ modo atque rationi consentaneus, verum dixerunt; sed quid sit consentaneum liberandæ ac beatificandæ naturæ mortalium nescierunt, neque omnes homines naturali instinctu immortales beati esse vellemus, nisi esse possemus; sed hoc summum bonum præstari hominibus non potest, nisi per Christum*, etc.

Idem. Item lib. 13. de Trinit. cap. 8. *Ad appetendum beatitudinem natura compellit, cui summe bonus et immutabilis creator hoc indidit.* Item *cap.* 3. idem habet, et alibi sæpe ut lib. 1. confession. *Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum, donec perveniamus ad te*, etc. *lib.* 10. *confession. cap.* 20. *lib. de vita beata in principio, et lib.* 1. *de liber. arbitr. cap.* 14. *et lib.* 2. *cap.* 9.

Fulgent. Item Fulgentius *de Incarnatione et gratia c.* 22. docet possibilitatem fidei inesse

Prosper. naturæ rationali creatæ. Prosper contra Collatorem, ostendens virtutum semina in nobis peccato primi hominis eversa esse, non capacitatem ipsam, *quia natura rationalis remansit, quæ est reformabilis creatori suo, et habitaculum virtutem*, etc. ubi denotat inclinationem naturalem animæ ad virtutes.

7. Responsio impugnatur. Si respondeas hoc intelligi de virtutibus moralibus, nihil est, quia perinde Patres exigunt necessitatem gratiæ Christi, et auxiliorum ad complendam legem, fugienda peccata, rectificandum liberum arbitrium in operibus virtutum, et superandas tentationes et fomitem, quam ad credendum, ut patet passim ex Augustino, Concilio Diospolitano, Milevitano, Africanis, Arausicano, et novissime Tridentino *sess.* 6. *can.* 2. *et can.* 3. Eodem modo loquitur de necessitate gratiæ ad fidem, spem, charitatem et pœnitentiam, quantumlibet pœnitentia sit virtus moralis; ergo si ex necessitate gratiæ excitantis et adjuvantis colligunt non esse in nobis inclinationem naturalem ad habitus, et actus supernaturales, sed tantum potentiam obedientialem, idem dicant de inclinatione etiam ad bonum ex genere, ad quod liberum arbitrium infirmum est, et exigit gratiam Christi.

Responsio aliorum rejicitur. Excluditur etiam solutio aliorum, qui dicunt appetitu explicito naturali nos inclinari in felicitatem, quia et hoc magis est contra Patres, quia ille appetitus explicitus naturalis potest esse initium bonæ voluntatis, de quo Semipelagiani asserentes velle sanari esse ex libero arbitrio, estque affectus bonus, ex quo posset accedente adjutorio gratiæ concipi affectus efficax salutis, ut iidem dicebant, quoniam voluntas simplex finis juxta plures Theologos est causa efficax, et illam antecedens. Minus ergo derogat gratiæ Christi, et ejus necessitati asserta inclinatio passiva, quæ seipsa nequit reduci ad actum, cum sit mere passiva, quam dare explicitam inclinationem, quæ suo modo

est actus, et supponit completam virtutem in natura respectu sui; passiva non ita. Deinde, ex communi providentia, Deus magis tenetur assistere voluntati explicitæ etiam inefficaci in ordine ad actum perfectum, quam inclinationi passivæ. Unde Augustinus *in libris de correptione et gratia, et de prædestinatione Sanctorum,* quos novissime contra Semipelagianos scripsit, sollicitantibus Prospero et Hilario, non aliter destruit hoc genus affectus naturalis, quam dogma Pelagianorum, gratiam nempe dari ex meritis liberi arbitrii, initium salutis esse ex nobis, voluntatem seipsam discernere antequam præparetur, prius dare Deo quod ipse retribuat, nos cogitare aliquid ex nobis, tanquam ex nobis, etc. Neque secus ejus discipuli Prosper et Fulgentius aliique posteriores discurrunt.

[I]mpugnatur ex Patribus.

Deinde, appetitus explicitus supponit convenientiam objecti ad voluntatem, quæ nequit stare sine inclinatione naturali ejus in objectum. Neque valet responsio aliorum, qui dicunt voluntatem inclinari in finem ultimum in particulari, non immediate et determinate, sed qua fertur in finem in universali, quia de beatitudine in particulari loquuntur Patres. Deinde, inclinatio potentiæ in objectum commune non tollit quin per se respiciat omne contentum, et maxime perfectissimum, in quo reliqua includuntur quoad perfectionem, et participatione ejus sunt bona et perfecta. Quod denique est ultimum completivum ejus appetitus, quod nulli convenit.

8. Probatio. [ex] ratione [im]aginis.

Secundo, hæc inclinatio ad Deum in particulari colligitur ex iis, quæ Patres docent, circa imaginem et similitudinem Dei in nobis, quæ naturalis est, et potissime respicit ipsum Deum, intellectu et voluntate in ipsum tendat. Athanasius *orat. contra Idololat.* Chrysostomus *homil.* 9. *in Genes.* Basilius *homil.* 10. *in Genesim.* Idem expresse docent Augustinus, vel qui est auctor de quantitate animæ, libere confitentur imaginem in æternitate, similitudinem in moribus reperiri. Augustinus tractatu 8. in primam epistolam Joan. *Ubi factus est homo ad imaginem Dei? in intellectu, in mente, in interiori homine, in eo quod intelligit veritatem, dijudicat justitiam et injustitiam, novit a quo factus est, potest intelligere creatorem suum, laudare creatorem suum,* etc. De spiritu et littera cap. 28. in secunda expositione illius ad Romanos 2. (*naturaliter quæ legis sunt faciunt*) docet quæcumque opera laudabilia Gentilium reduci in imaginis reliquias, et lib. 13. Confession. cap. 22. *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem tuam,* etc. *Mente quippe renovatus et conspiciens veritatem tuam,* etc. *doces eum jam capacem videre Trinitatis unitatem, et unitatem Trinitatis,* etc. Gregorius Nyssenus in Hexameron. *Homo,* inquit, *eo factus est ad imaginem Dei, quod factus est omnis boni capax; bonitatis enim plenitudo divinitas est,* etc. Bernardus *lib. de anima,* seu humanæ conditionis cognitione c. 1. *Mens siquidem nostra eo ipso ejus imago est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest, non propterea imago est, quia sui meminit mens, seque intelligit ac diligit, sed quia potest meminisse, intelligere ac diligere, a quo facta est,* etc. Et huc breviter concludam, quamvis Patres quandoque imaginem Trinitatis in homine secundum alias proprietates assignant, hanc etiam proprietatem ejus attingunt, ut sit capax gratiæ et virtutis et sapientiæ, et felicitatis ac gloriæ Dei; neque ab hoc recedunt qui dicunt imaginem secundum naturalia attendi, similitudinem secundum supernaturalia dona, quæ se habent ad imaginem, sicut ornatus et pulchritudo.

August.

Nyssenus.

Bernard.

Si imago naturalis est Dei secundum proportionem imitationis, ut Augustinus in 7. *de Trinit cap. ultimo*, explicans illud *ad imaginem*, etc. debet dicere naturalem capacitatem, qua imago est, donorum supernaturalium, in quibus participat proprietates, et attributa, seu perfectiones divinas, alioquin certe repugnaret ei esse imaginem Dei per vicinitatis similitudinem, ut loquitur Augustinus, nisi diceret hoc ipso capacitatem naturalem, ut inclinationem ad participandas perfectiones Dei, eo modo quo communicari possunt; quod recte quadrat proprietati Scripturæ, ut *ad Ephesios* 4. *Renovamini*, etc. et in aliis locis, ubi de renovatione hujus imaginis agitur, ut sæpe etiam Patres docent, renovari per Christum in Baptismo, et in patria consummari ejus perfectionem. Idem etiam concordat fini creationis hominis, quem explicat Scriptura, *Genes*. 1. *Faciamus hominem*, etc.

Renovatio imaginis.

9. Responsio. Rejicitur.

Sotus *supra*, et aliqui respondent quod si homo in statu naturæ puræ crearetur, habiturum imaginem Dei, non tamen capacitatem naturalem beatitudinis; sed falsum est quod subsumitur, neque video unde probetur. Ex Patribus enim, ut ostendit prima ratio, nullum habet fundamentum, quia quod dicantur dona supernaturalia, gratia, visio, etc. intelligitur quoad vires liberi arbitrii, quod constituitur in potentia activa, ut Tridentinum *sess*. 6. *can*. 4. et ipsi Patres, et Paulus quem sequitur, declarant : An sit autem potentia activa naturalis, licet inchoata et insufficiens in homine respectu actuum supernaturalium, alio loco disseretur *infra dist. sequenti quæst*. 1. De potentia passiva nihil Patres in contrarium docent, sed potius affirmant; quæ etiam colligi potest ex ipsa activa, inchoata et completa per adjutoria, quia tam unum quam alterum ad perfectionem immanentem ordinatur, ad quam inclinat subjectum.

10. Objectiones.

Argumenta autem a ratione parum habent efficaciæ, ut quod appetitus naturalis supponat principia naturalia, per quæ reducatur ad actum ; potentia naturalis activum naturale. Quod homo dicat appetitum naturalem ad beatitudinem naturalem tantum, alias posset dicere potentiam naturalem ad duos fines ultimos, qui repugnant. Deinde, quia sequeretur finem naturalem hominis esse supernaturalem beatitudinem ; deinde, sequeretur beatitudinem supernaturalem esse debitam homini.

Solvitur

Instantia ad primum

Respondetur negando primum assumptum, quia naturalis appetitus videndi est in cæco; anima separata naturaliter appetit uniri corpori, nihil horum viribus naturæ reducitur ad actum. Deinde, dato quod beatitudo naturalis hominis vel Angeli in pura natura esset amor Dei naturalis, vel quidquid Philosophi posuerunt, ad illam nequiret viribus naturæ pervenire nisi ex specialibus auxiliis adjutus. Unde Augustinus et Patres Philosophis hunc errorem impingunt, ac etiam Pelagianis, quod propriis viribus posse putarent pervenire hominem ad perfectionem virtutum, et quietem inde redundantem absque gratia Dei; appetitum tamen naturalem secundum inclinationem rationis ad hæc, communis Theologorum admittit. Per idem patet ad secundum, negando etiam assumptum, quia neque potentia illa est frustranea, quæ potest reduci ad actum, per aliquam causam in serie entium; neque potentia passiva petit ut per aliquod sui generis agens reducatur ad actum, ut patet discurrenti per causas universales et æquivocas, a quibus potentia determinata ad actum particularem reducitur. Sic in nostra Schola forma viventis fit a causa prima, et secundum fidem anima rationalis, ad quam est potentia naturalis determinata in corpore. Cur ergo potentia

Ad 2 Responditur.

Passivum non requiri activum sui generis

Vera proportio utriusque.

naturalis passiva exigeret causam naturalem magis quam creata creatam, particularis et determinata efficiens determinatum et particulare? Proportio passivæ ad activam est, ut hæc sit in actu et virtute, quod illa in possibilitate.

11. Ad 3. respondetur. Idem est appetitus ad finem, diversa autem media et contingentia.

Ad tertium, respondetur eumdem esse appetitum determinatum passivum ad finem ultimum attingendum, quamvis aliter et aliter attingatur perfecte et imperfecte, loquendo de objectivo per media inferioris et superioris ordinis, et diversos etiam actus, quæ tunc est complete in actu, quando satiatur in patria. Dicitur autem finis naturalis non per ordinem ad inclinationem passivam, quia hæc est eadem; neque in veriori sententia, quam teneo, per ordinem ad media quasi viribus naturæ stabiliter et perfecte saltem, attingi posset, quod requiritur ad beatitudinem juxta sententiam Philosophorum et Theologorum, de cujus ratione est quies et pax; sed per differentiam status, qua homo ad beatitudinem simpliciter, et reliqua conjuncta non ordinaretur, distinguitur finis naturalis et supernaturalis in Deo.

12. Ad 4. responsio.

Ad quartum, patet ex dictis æquivocari in notione illa *naturalis*, quæ, ut est differentia activi, opponitur *supernaturali*, ut *passivi violento et neutro*.

Ad ult. responsio.

Ad ultimum, quod potissime urget Suarez *tom.* 1. *de gratia Proleg.* 4. respondetur sequelam absolute falsam esse in forma et materia, si loquamur in stylo Patrum et Scholæ, et secundum rigorem sermonis, quia debitum actus simpliciter, si physicum est, fundatur in potentia activa et completa, cui Deus ex providentia communi assistit vel si de morali, fundatur in merito. Si tamen loquamur de debito secundum *quid*, prout accommodatur potentiæ passivæ, denotando ejus inclinationem, concedimus cum Augustino, et aliis citatis, sic esse debitum in natura rationali respectu beatitudinis, quia et actus vitalis rationalis et particularis est, et accidens determinatum; ille ab intrinseco petit ut sit ratio tendendi vitaliter in potentia rationali creata, et hoc ut sit in subjecto determinato tali, ac proinde ab intrinseco essentialiter dicit utramque inclinationem in ratione formæ, non secus ac accidentia hujus generis reliqua, et connotat extrinsece capacitatem subjecti naturalis inclinationis, quantum est ex se.

Debitum formæ varie sumitur.

Nec valet instantia de qualitate et motu transeunte, quia finis illius non est perficere subjectum in ratione formæ permanenter, sed ordinari ad effectum ut principium ejus. Nihil etiam probat quod aliqua forma dicatur repugnare subjecto, quia illa, quæ est violenta uni, est connaturalis alteri. Neque refert quod forma accidentalis quandoque sit in subjecto neutro, ut nostra Schola docet, quia licet subjectum sub ratione determinata non inclinatur ad ipsam, aliquod tamen subjectum est per se illius, loquor de formis absolutis. Actus autem supernaturales et vitales sicut et habitus, ita respiciunt potentiæ rationales, ut in aliis esse non possint secundum veriorem et communiorem sententiam. Si ergo in ipsis est appetitus naturalis ad hoc subjectum in specie, qui non derogat supernaturalitati ipsarum, ita etiam non derogat eidem ut in subjecto supponatur potentia naturalis passiva.

Excluduntur instantiæ.

Appetitus formæ ad subjectum.

Dices Deum ut auctorem naturæ, teneri satiare illam inclinationem. 13. Objectio.

Respondet negando sequelam, quia providentia Dei spectatur juxta exigentiam causæ activæ naturalis, inquantum sinit eam suos motus facere, ut cum ea concurrit, inquantum agit ad effectum, vel per se disponit ultimata dispositione; nihil horum datur ex exigentia causæ passivæ naturalis in ordine ad formas supernaturales. Unde Deus non producit

Solutio. Providentia Dei circa naturam.

in subjecto formam secundum perfectiorem ejus inclinationem, nisi detur causa naturalis, vel exigens concursum Dei, vel certe disponens ultimate ad formam, quam Deus solus producere potest. Unde Philosophi essentialem posuerunt ordinem causarum; Theologi vero ex ordinatione et legibus divinæ sapientiæ, quæ mediantibus causis secundis respicit potentiam passivam, non aliter. Deinde, datur appetitus naturalis ad scientiam in quovis intellectu, quam Deus hac ratione satiare non tenetur. Potentia etiam activa inchoata ad beatitudinem magis exigeret reduci ad actum completum quam illa passiva. Deinde, sufficit ad perfectam providentiam, ut in specie non desit perfectio requisita universo, quamvis per accidens huic individuo desit. Prædestinati autem perveniunt ad illam perfectionem, qua carent reprobi; sic non omnis lapis creatur in centro, quamvis omnis appetat esse in centro. Deinde, homines ex peccato suo carent illa perfectione, ad quam sunt creati, non ex defectu providentiæ divinæ, sed ex pœna peccati.

Instantia. Sufficit non deesse in specie perfectionem.

14. Objectio.

Objicit idem ultimo, sequi ex hac sententia Deum non posse creare hominem in puris naturalibus, quia non posset creare nisi in ordine ad finem, ad quem dicit inclinationem naturalem. Quidquid sit de veritate consequentis, negatur sequela; et si probatio urget, probat etiam non posse Deum creare corpus sine anima, aut contra, aut neutrum sine homine. Ex his itaque patet resolutio Doctoris, ut jacet, quæ variis rationibus probatur ab ipso et aliis. Videantur citati. Alia plura hic dicenda se offerunt, sed alias sparsim ex occasione dicentur.

15. Objicit Suarez contra naturalitatem

Sed urget Suarez *loco citato in prima secundæ*, quod eodem modo removetur potentia passiva naturalis ad visionem et fruitionem sicut potentia activa, quia passiva naturalis est ad consentaneum actum naturæ, sicut et ad agens naturale ex Philosopho, quia omni naturali potentiæ correspondet agens naturale. Item, cur dicitur naturalis? an solum, ut congenita naturæ; et hoc modo etiam potentia ad unionem hypostaticam esset naturalis, quod nemo dicit. Potentia naturalis est ad formam certæ intensionis, non ita se habet beatitudo, quæ in infinitum potest fieri perfectior et perfectior. Deinde, potentia obedientialis non est sufficiens, ut dicatur appetitus naturalis, quia nec homo appetit naturaliter unionem hypostaticam, nec corpus humanum claritudinem solis. Item, in terminis est aperta repugnantia, quia appetitus innatus non dicit rem aut modum, ultra capacitatem naturæ, quæ si obedientialis est, cur dici possit naturalis? Sequeretur præterea quod appetitum innatum sequi posset appetitus elicitus naturalis.

beatitudi- nis ex part subjecti

16. Responsi

Respondetur has objectiones fundari in æquivocatione vocis, nam sicut ordo, vel respectus subjecti ad formam, et ejusdem ad agens, ut ei subjicitur, ejusque virtuti, sunt genere diversi; ita etiam differentiæ *naturalis* huic et illi applicatæ differunt, et important ipsum ordinem, ut diversus est; ignis ut producit calorem in aqua, producit naturaliter, et forma, ut recipitur ab agenti, naturaliter recipitur.

Æquivo sumitur naturale Ejus diff rentiæ

Cæterum Philosophus non asserit illum motum esse naturalem, sed violentum, ut spectatur ordo subjecti ad formam, cui ex naturali inclinatione repugnat; ergo admittit Philosophus differentiam in utroque ordine; et sic etiam definit motum præcise ad passum, ut sit actus entis in potentia, secundum quod in potentia. Distinguit præterea motum in ordine ad suas causas efficientes, ut est a causa universali et particulari, nam, sicut alias

Admissa Philoso pho.

Varia hu docume ex eode

diximus, motus regularitatem, uniformitatem et necessitatem refert in primam causam, contingentiam vero et difformitatem refert in causas inferiores. Aliam etiam differentiam actionis et motus statuit, ut fit spontanee, et ab agente a proposito; aliam ut fit ab agente per modum naturæ; aliam ut est a fine; aliam ut est ab efficiente et a materia, nam quidquid se habet ad diversa, a quolibet sumit suam differentiam et denominationem. Sicut ergo Philosophus distinxit prædictos modos motus in ordine ad suas causas et diversos modos se habendi causarum, sic etiam distinxisset in ordine ad naturalem et supernaturalem, si cognovisset statum supernaturalem, quem non admisit, sicut neque omnipotentiam Dei, quam fides docet; posuit enim ordinem essentialem causarum, in quo statuit Deum necessario agere, neque se solo posse producere effectum sine causa inferiori. In iis autem in quibus recipitur de differentia illius vocis *naturalis,* ut denotat ordinem subjecti ad formam et ordinem ejus ad agens, facilis est conjectura, quid in præsenti materia dixisset, si fuisset illuminatus, quod proinde Patres dixerunt, ut patet ex dictis.

17. Potentia obedientialis qualiter asseritur ab Augustin. Consistit in subjectione creaturæ ad Deum quoad effectus excedentes virtutem ejus.

Quibus adjicio Sanctum Augustinum in eo potissimum loco, ad quem potentiæ obedientialis potissimum fundamentum referunt adversarii, *lib.* 9. *de Genesi ad litteram cap.* 17. quo in loco potentiam obedientialem refert in creaturam, quatenus subjecta est omnipotentiæ divinæ in ordine ad illos effectus, qui excedunt virtutem motricem et seminalem ipsius creaturæ, et naturalem effectivam, et quos non repugnat fieri per omnipotentiam creatoris in creatura. Potentiam autem naturalem et supernaturalem discernit in ordine ad agens, ut illa sit quæ virtute causæ fieri possit in actu; hæc vero ex Dei omnipotentia excedente omnem efficaciam naturæ. Tam ergo obedientialis est in ordine ad agens, quam naturalis et supernaturalis, ut subjectum comparatur ad agens, et non ad formam.

Alius ergo, inquit, *est rerum modus, quod illa herba sic germinat, illa sic, illa ætas parit, illa non parit,* etc. *Horum et talium modorum rationes, non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditæ atque concreatæ.* Loquitur de rationibus seminalibus et activis : *Ut autem lignum de terra excisum, aridum, politum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat, et fructum gignat,* etc. *et si quid hujusmodi est, dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex eis, et hæc fieri possint,* etc. *Verumtamen alio modo dedit, ut hoc non haberent in motu naturali* (intelligit motum naturalem per virtutem effectivam innatam creaturæ accommode ad exempla præmissa, in quibus ex scopo Augustini hæc virtus designatur aut negatur), *sed in eo, quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subjaceret,* etc. Ecce potentia obedientialis ab Augustino definitur in ordine ad agens per subjectionem ad ipsum. August.

Habet ergo Deus, inquit, *in seipso absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiæ, quo naturas substituit, ut sint, sed illo, quo eos administrat, ut voluerit, quas ut voluit, condidit.* Deinde, ad hoc genus providentiæ supernaturalis reducit gratiam, cujus supernaturalitatem in eo definit, quod viribus naturæ aut liberi arbitrii acquiri non possit, *sed Dei beneficentia. Ibi est,* inquit, *et gratia, per quam salvi fiunt peccatores, nam quod attinet ad naturam iniqua sua voluntate depravatam, recursum per semetipsum non habet* (supple virtute naturali), *sed*

per Dei gratiam, qua adjuvatur et instauratur, neque enim desperandi in illa sententia, in qua scriptum est : Omnes qui ambulant in ea, non revertentur. Dictum est enim secundum pondus iniquitatis suæ, ut quod revertitur, qui revertitur, non sibi tribuat, sed gratiæ Dei, non ex operibus, ne extollatur. Propterea mysterium gratiæ hujus Apostolus absconditum dixit, non in mundo, in quo sunt absconditæ causales rationes omnium rerum naturaliter creatarum (vel ut alia lectio, *oriturarum*) *sicut absconditus erat Levi in lumbis Abrahæ, quando et ipse decimatus est, sed in Deo, qui universa creavit. Quamobrem etiam omnia, quæ ad hanc gratiam significandam, non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, eorum etiam absconditæ causæ in Deo fuerunt,* etc. Ex quibus verbis plane significatur Augustinum posuisse supernaturalitatem et naturalitatem effectus in causis effectivis, quarum naturales non sunt absconditæ, sed insertæ naturis rerum creatarum, supernaturalium causæ sunt absconditæ in Deo, non positæ aut insertæ creaturæ, licet creatura, ut subjecta Deo, dicat potentiam obedientialem in ordine ad ipsum, ut præter naturam operatur in ea mirabilia seu supernaturalia.

Aliis autem in locis *supra* citatis Augustinus expresse docet supernaturalia gratiæ in ordine ad naturam supponere inclinationem naturalem in natura ad ipsa in ratione formarum ; quod maxime verificatur de actibus et operationibus, in quibus consistit beatitudo nostra, et quæ sunt vitales.

18. Ex his patet ad rationes objectas.

Ad rationem objectionis. Responsio.

Ad primam, negatur sequela. Ad probationem respondetur concedendo primam partem, nempe naturalem potentiam esse ad actum consentaneum inclinationi passivæ subjecti, qualis est inclinatio passiva creaturæ rationalis ad beatitudinem, quæ est summa ejus perfectio. Negatur altera pars, si *naturale* dicat differentiam formæ, aut subjecti in ordine ad agens, quia sic committitur fallacia æquivocationis. Quamvis autem Philosophus non admisceat differentiam agentis supernaturalis aut formæ, tamen distinxit *naturale,* ut est differentia subjecti ad formam et ad agens, vel agentis ad subjectum. Sæpe etiam dubitavit, an alia sit felicitas a diis immortalibus destinata hominibus post hanc vitam, quæ est summa perfectio eorum, et ad quam summe inclinantur per ipsum, si sit futura.

Instinctus Philosophi.

Ad secundam, respondetur dici naturalem, quia est inclinatio naturæ ad formam, ut ad perfectionem sibi convenientem, non vero quia est capacitas tantum passiva recipiendi formam, quia sic etiam ad formam violentam subjecto est capacitas passiva. Quod additur de unione hypostatica, non facit ad rem, quia licet natura sit ejus capax, tamen non ad eam inclinatur tanquam ad formam convenientem, sed magis ad propriam hypostasim ; ad illam vero indifferenter se habet, quia inclinatio ejus passiva est ad hypostasim; ad unionem vero dicit potentiam neutram, nam aliquæ formæ supernaturales sunt tales, ad quas non inclinat subjectum, tanquam ad propriam perfectionem, v. g. ut asinus loquatur, ut in aqua detur virtus aliqua supernaturalis causandi gratiam, qualem statuunt plures. Hæ enim formæ non ordinantur ad perficiendum subjectum, sed ad alios effectus extrinsecos, ad quos Deus supernaturaliter agens utitur sua creatura (quidquid sit de exemplis allatis) et respectu earum, ideo non est potentia naturalis passiva in subjecto ; non ita se habet creatura rationalis in ordine ad eas formas, quibus acqui-

19. Ad secundam rationem Responsio.

Unio hypostatica.

rit finem, vel promovetur, et adjuvatur ad finem.

Ad 3. Responsio. Ad tertium, supponit falsum, nempe visionem et fruitionem non habere terminum suæ magnitudinis, sicut et reliquæ qualitates habent, ita ut ultra illum terminum non possent intendi aut effici perfectiores, sicut dicit Doctor, gratiam et beatitudinem Christi esse summam creabilem, licet sit finita *in* 3. *dist.* 13. *et* 14.

20. Ad 4. Ad quartum respondetur, concedendo antecedens, nempe potentiam obedientialem non esse sufficientem, ut dicatur appetitus naturalis; nam hæc est subjectio creaturæ ad Deum quoad omne, quod non repugnat in ipsa a Deo fieri vel produci; non ita potentia naturalis, ut est inclinatio subjecti ad suam perfectionem, licet eam non possit viribus naturæ, aut causarum naturalium habere, ex quo patet ad instantias de unione hypostatica, et claritate Solis in corpore humano.

Diversitas potentiæ obedientialis, et naturalis.

Ad 5. Ad quintum, jam responsum est per declarationem terminorum, in quibus æquivocat arguens; *naturale* enim dicit differentiam capacitatis passivæ, ut comparatur ad formam, licet dicatur obedientialis, ut comparatur ad agens supernaturale.

21. Ad ult. Ad ultimum respondet D. Thomas 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 8. *et* 1. *part. quæst.* 12. *art.* 1. *et* 3. *contra Gentes cap.* 25. 50. 51. *et* 57. hominem naturaliter posse appetere hanc beatitudinem actu elicito, inde probans esse possibilem perfectam beatitudinem contra Philosophos. Videatur Cajet. *illa quæst.* 3. *art.* 8. qui varias interpretationes adducit, quarum una est hominem actu elicito desiderare posse naturaliter videre Deum, ut est causa prima. Idem sequitur Ferrariensis, distinguens Dei visionem, ut est causa prima, et ut est ad objectum supernaturalis beatitudinis, asserens primo modo posse appeti visionem naturaliter, non tamen secundo modo, quæ solutio aliquid esset, si visio Dei ut causæ primæ esset ordinis naturalis, aut cognoscibilis homini ut possibilis.

Dari appetitum naturalem elicitum beatitudinis.

Respondet ipse Suarez *sect. ultima* posse dari appetitum elicitum, et simplicis complacentiæ naturalem beatitudinis, v. g. in hæretico, et sic interpretatur D. Thomam; non vero posse dari appetitum efficacem, quia ille actus est spei supernaturalis. Sed hæc solutio non recte facit ad sensum et scopum D. Thomæ, quia tollit efficaciam sui discursus, quia ex appetitu simplici objecti non probatur possibilitas objecti, quia ille etiam de impossibili haberi potest: *Intentio enim possibilium est, voluntas vero tam possibilium quam impossibilium,* ex Philosopho. Intendit autem D. Thomas probare ex appetitu elicito et naturali beatitudinis ejus possibilitatem. Responsio. Suarez.

Non recte interpretatur D. Thom.

Respondetur juxta principia Doctoris præmissa *in quæstione prima Prologi, et quodlibeto* 14. *et in hac quæstione paragrapho præcedenti,* negando consequentiam, quia neque inclinatio naturalis passiva ad beatitudinem cognosci potest pro hoc statu, neque pro ullo statu puræ naturæ, aut ex naturalibus, ut est ad beatitudinem supernaturalem in specie. Deinde, quia ex appetitu naturali passivo non recte infertur appetitus elicitus in voluntate respectu ejus, ad quod non supponitur potentia completa activa in natura inclinata; sine gratia autem, ut supponit etiam arguens, non est potentia completa activa in homine. Deinde, data etiam tam cognitione boni, quam potentia completa, non sequitur appetitus elicitus in voluntate male disposita, quando non affectat bonum, quia adhæret contrario. 22. Responsio propria.

Nequit cognosci inclinatio naturalis ad beatitudinem pro hoc statu.

Non datur elicita sine gratia.

Quid de hæretico. Quod autem dicit præfatus auctor, in hæretico posse dari simplicem complacentiam beatitudinis supernaturalis, qui admittunt habitus naturales charitatis, fidei et spei acquisitæ, dicerent etiam non repugnare dari actus naturales ipsarum, quamvis in re ipsa non sufficiant, nec sint efficaces ad finem, quantumlibet intensi. Qui negarent tales habitus dicerent illum affectum potius esse præsumptionis, quam rectum, et secundum regulam, vel certe ex motivo naturali commodi elici circa beatitudinem, ut concipitur per modum commodi, sicut etiam datur appetitus elicitus fugiendi pœnam aut eam nolendi, etiam in damnatis non ex directione rationis, aut regulatus, sed ex amore proprio sui proveniens, et non relatus ad finem debitum; in hæretico autem, cui nota est beatitudo, ut possibilis, potest esse talis affectus conformis appetitui naturali, sed non facit ad salutem, est enim mere indifferens in *esse* moris.

Appetitus commodi naturalis extendi potest ad beatitudinem ex motivo naturali.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thom. et Henr. appetitu elicito necessario nos velle beatitudinem in universali, non tamen in particulari. Hanc refutavit Doctor 1. dist. 1. quæst. 4. quadruplici ratione et auctoritate August. et hîc probat contra eam magis necessitari voluntatem ad beatitudinem tam in particulari quam in communi. Resolvit tamen ad neutram nos necessitari, sed libere nos tendere in beatitudinem in communi et particulari, obscure ostensam, ut in pluribus tamen volumus beatitudinem utroque modo ostensam; et ratio hujus est conformitas ad appetitum naturalem voluntatis.

4. Henr. quodl. 3. quæst. 7. (d) Quantum ad secundum articulum de appetitu libero, an omnes illo appetitu necessario et summe appetant beatitudinem, est una opinio, quæ dicit quod sic in universali. Ratio ad hoc est, voluntas non potest non velle aliquid, nisi in eo sit aliqua ratio mali, vel defectus boni; sed in beatitudine in universali est ratio omnis boni, et privatio vel negatio omnis mali; ergo, etc. Ex hoc sequitur quod summe appetatur, quia in cujus potestate non est actus, sive agere, in ejus potestate non est remisse vel intense agere. Adducit tamen quod in particulari non necessario appetitur, quia tunc non posset quis peccare.

(e) Contra hanc opinionem fuit diffuse argutum *in lib.* 1. *in quæst. illa*, utrum apprehenso ultimo fine, necesse sit voluntatem frui eo? Quantum ad præsens tamen videtur mihi quod contradictionem implicat, scilicet quod omnes necessario beatitudinem appetant in universali, et non in particulari, quia si beatitudo in universali apprehensa necessario appetitur propter hoc, quod est in ea omnis ratio boni, et nulla ratio mali, nec defectus boni, cum hoc in beatitudine particulari plenius inveniatur quam in beatitudine universali; sequitur ergo quod tunc beatitudinem, sive finem apprehensum in particulari, omnes appeterent necessario, quod falsum est.

Dist. 1. q. 4. Contradictio est omnes appetere beatitudinem in universali, non in particulari.

Præterea, nullum universale includit majorem perfectionem, quam aliquod particulare suum, imo minorem, quia omne particulare addit perfectionem super universali; ergo beatitudo in universali non est perfectior quam in particulari. Si ergo est impossibile non appetere beatitudinem in uni-

versali apprehensam, quia non apparet ratio mali, nec defectus boni, multo magis erit hîc de ea ut in particulari.

5. Præterea, si talis necessitas volendi in libera voluntate poneretur, hoc esset propter inclinationem naturalem appetitus, cui conformatur; sed appetitus naturalis est ad beatitudinem, ut in particulari, ut ostensum est; ergo necessario appetit beatitudinem in particulari apprehensam.

Pro hoc statu libere volumus beatitudinem in universali et particulari.

Præterea, si intellectus non plus dubitat de fine in particulari quam in universali, quare non appetet? non videtur ratio. Sed quod idem appetat necessario, et non appetat necessario, est contradictio.

Respondeo ergo, et dico quantum ad istum articulum, quod etsi voluntas libera velit ut in pluribus beatitudinem apprehensam in universali vel particulari, quando intellectus non dubitat in illo particulari esse beatitudinem, non tamen necessario vult, nec in universali, nec in particulari. Ratio est, quia necessitas in causa superiori non potest esse a necessitate causæ inferioris, quia causa inferior non potest determinare modum agendi causæ superioris, quia non potest ipsam determinare ad agendum; ergo causa superior si necessario agit, hoc habet per aliquid intrinsecum formæ suæ, vel ex natura sui; si ergo voluntas habet necessitatem ad volendum aliquid, illa necessitas conveniet sibi ex natura sui, et non a causa inferiori.

Si voluntas necessario velle beatitudinem, intellectus eam necessario apprehenderet semper.

Tunc arguo ulterius, causa superior, si necessario agit, eadem necessitate movet causas inferiores ad agendum actiones suæ actioni necessarias. Cum ergo ad actum voluntatis requiratur apprehensio intellectus, sequitur quod si voluntas necessario velit beatitudinem, quod determinabit intellectum ad semper considerandum de beatitudine, quod est falsum.

(f) Dico ergo quod contingenter vult finem, tam in universali quam in particulari, quamvis ut in pluribus velit utrumque, quando non dubitat intellectus in quo sit in particulari, sicut de quolibet fideli, cui credens in fruitione Trinitatis esse beatitudinem, appetit illum finem, licet non velit media ad illum finem, quia non efficaciter vult, ideo non vult virtuose vivere. 6.

Voluntas ut in pluribus vult beatitudinem in universali et particulari ostensam.

Quod autem ut in pluribus voluntas velit beatitudinem, hoc est, quia ut conveniens appetitus liber sequitur inclinationem appetitus naturalis; impossibile enim est per aliquem habitum voluntatem magis habilitari, vel inclinari ad aliquid volendum, quam per appetitum naturalem. Cum ergo voluntas possit tantum habilitari per habitum aliquem, quod ut in pluribus sequatur inclinationem illius, imo delectabiliter operetur secundum ejus inclinationem, ergo multo magis ut in pluribus vult istud, ad quod inclinatur naturaliter; et ideo justus homo etiam cum quocumque habitu, cum difficultate eligit mortem, et est sibi materia patientiæ, quia contra appetitum naturalem; cum ergo omnes appetitu naturali appetant beatitudinem (ut dictum

est) sequitur quod voluntas ut in pluribus velit beatitudinem.

7. Quomodo volitio libera beatitudinis dicitur naturalis.

(g) Sed estne actus ille elicitus, quo vult beatitudinem, naturalis? Dico quod non proprie, quia non est inclinatio naturalis ad beatitudinem, quæ dicitur *velle* naturale voluntatis, ut natura est; potest tamen dici naturalis, quia conformis est inclinationi naturali; propter quod dicit Augustinus in Enchir. cap. 104. *Neque voluntas non est, aut non libera dicta est, qua sic beati esse volumus, ut miseros nos esse, velle non possimus.* Unde sicut dicitur aliquod *velle* virtuosum, non quia a virtute procedit elicitive, quia nullus habitus est principium totale elicitivum actus, sed dicitur virtuosus actus, quia conformis inclinationi virtutis, vel quia elicitur secundum virtutem; sic est in proposito de beatitudinis volitione. Potest enim dici naturalis, quia conformis inclinationi naturali, tamen est actus liber; non tamen est *velle* deliberativum, quia deliberatio est eorum, quorum est electio; electio autem est eorum, quæ sunt ad finem, et est de conclusione, quæ deliberative concluditur per syllogismum practicum.

8. (h) Sed hîc est unum dubium, quia si secundum Augustinum in prædicta auctoritate non possumus velle miseriam, ergo simpliciter et necessario nolo miseriam; sed sequitur, necessario nolo miseriam, ergo necessario volo beatitudinem. Hæc consequentia patet dupliciter: Primo, quia non est minor proportio beatitudinis ad *velle*, quam miseriæ ad *nolle*. Secundo sic, quia actus nolendi nunquam est nisi in virtute alicujus volitionis; ideo enim nolo aliquid, quia volo aliud, ut dictum est *supra* per Anselmum; sed causa est perfectior suo effectu; ergo magis necessario volo beatitudinem, quam nolo miseriam.

Respondeo, non sequitur, non volo beatitudinem; ergo nolo eam, sive non volo esse miserum; ergo de necessitate nolo esse miserum, quia *nolle* est actus positivus nolentis, sicut est *velle*, et ita liberum unum, sicut aliud, quia neutrum elicio necessario circa quodcumque objectum, et ideo possum non elicere *nolle* circa malum, sicut *velle* circa bonum. Tamen sicut circa malum ostensum non possum elicere actum voluntatis, nisi *nolle*, sic circa bonum oblatum non possum elicere actum voluntatis, nisi *velle*, et ideo debet sic argui: Non possum velle esse miserum; ergo non possum odire beatitudinem; sed ex hoc non sequitur, ergo necessario volo beatitudinem, quia nullum *velle* necessario elicitur a voluntate. Malum est objectum nolle, sicut bonum velle.

Sed adhuc objicitur: Nullus actus necessario aufertur a potentia aliqua, nisi propter determinationem ejus ad oppositum, sicut ab igne necessario aufertur frigiditas, quia necessario determinatur ad calorem, nec ab aliqua superficie color aliquis, nisi propter determinationem ejus ad alium colorem oppositum; ergo in voluntate non est impossibilitas ad nolendum beatitudinem, nisi quia determinatur ad oppositum actum, scilicet ad volendum beatitudinem. 9. Objectio.

Respondeo quod a voluntate

excluditur actus volitionis respectu miseriæ, et actus nolitionis respectu beatitudinis, quia miseria non est nata esse objectum actus volitionis, nec beatitudo objectum actus nolitionis, sicut actus videndi disgregando excluditur a visu respectu nigredinis, quia non est nata esse objectum talis actus; sic in proposito, voluntas non est capax talis actus respectu talis objecti.

Voluntas necessario specificative mult beatitudinem, et fugit iseriam.

Dico ergo, quod voluntas sic determinatur ad volendum beatitudinem, et ad nolendum miseriam, quod si eliciat aliquem actum circa ista objecta, necessario et determinatum elicit actum volendi respectu beatitudinis, et nolendi respectu miseriæ, non tamen absolute determinatur ad unum actum eliciendum, vel alium.

10. Refutat rationem adversariorum positam n. 4. Non sumit velle et nolle positive, quando objectum est præcise bonum, vel malum, quia hoc non potest voluntas velle positive, nec illud positive nolle.

Ad rationem opinionis, quando accipitur quod illud, in quo non est defectus boni, vel ratio mali, est necessario volitum, dico quod falsa est propositio, quia voluntas respectu cujuscumque actus est libera, et a nullo objecto necessitatur, non tamen potest voluntas nolle, aut odire beatitudinem, nec velle miseriam; unde deberet arguere sic, quod voluntas non potest resilire ab illo objecto, in quo nulla est miseria, nec defectus boni; ergo non potest voluntas odire vel detestari beatitudinem, quod est verum; sed ex hoc non sequitur quod necessario vult beatitudinem.

Et si dicas, quod si non necessario velit beatitudinem, nec necessario odit beatitudinem, qualem ergo actum habebit circa beatitudinem, quando sibi ab intellectu ostenditur? Dico quod in pluribus habet actum volendi, sed non necessario aliquem actum, sed potest se suspendere ab omni actu, ostensa beatitudine; aliter enim simplices quando apprehendunt aliquid, quod pertinet ad finem ultimum, de quo nesciunt, an sit de ratione finis ultimi, tenerentur ad volendum illud. Unde unumquodque objectum potest voluntas *velle* et *nolle*, et a quolibet actu in particulari potest se suspendere hoc vel illo. Et hoc potest quilibet experiri in seipso, cum quis offert sibi aliquod bonum, et etiam ostendit bonum ut bonum considerandum et volendum, potest se ab hoc avertere, et nullum actum voluntatis circa hoc elicere.

COMMENTARIUS.

(d) *Quantum ad secundum articulum,* etc. Superius egimus de modo quo voluntas in patria se habet ad ultimum finem, an necessario, an libere, ubi etiam resolutum est cum Doctore libere se habere, quantum ad exercitium. Argumenta, quibus probatum est ibi hunc esse modum connaturalem operandi voluntatis creatæ, faciunt ad scopum præsentis controversiæ, ejusque decisionem subjectam a Doctore. Agitur autem de modo quo se habet voluntas ad ultimum finem in communi aut in particulari apprehensum a viatore juxta conditionem hujus status. 23.

De modo, quo se habet voluntas ad finem in communi et in particulari.

Prima sententia est affirmativa docens ad ultimum finem apprehensum in universali necessitari voluntatem quantum ad exercitium; est Henrici *quodlibeto* 4. *quæst.* 11. et eam indicat *quodlib.* 3. *quæst.* 17. Vasquez tamen 1. 2. *disp.* 39. *cap.* 7. asserit male citari Henricum pro 24.

1. Sentent.

Henric.

Calumnia rejicitur. hac opinione a Doctore, asserens eum loqui de necessitate specificationis, non exercitii, quamvis Doctor non citet Henricum, sed Marginator ejus, licet impugnet opinionem tacito nomine auctoris, ut solet, sicut et *quodlibeto* 16. Eam autem quorumdam Theologorum docet Paludanus *in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 7. *art.* 2. Major *ibidem quæst.* 8. Salas 1. 2. *quæst.* 10. *tract.* 5. *disput.* 4. *sect.* 3. *num.* 19. sequitur Vasquem asserens, nunquam id docuisse Henricum. Sed non videntur legisse Henricum *quodl.* 4. Declaratur sententia Henrici. *quæst* 11. ubi id ex professo docet, ubi distinguit dilectionem in naturalem, et deliberativam seu liberam; loquitur autem de actu elicito supponente cognitionem, advertens illam cognitionem de Deo esse quadruplicem, cujus tres species sunt de Deo in particulari, qua cognoscitur ex creaturis, sub ratione omnis boni, qua cognoscitur per fidem, qua cognoscitur per speciem in patria. Quarta species, per ipsum, est cognitio qua cognoscitur in universali Deus in creaturis suis, vel in seipso sub ratione universalis boni; dicit autem dilectionem, quæ consequitur ad cognitionem ejus in particulari, esse eam liberam; dilectionem autem, quæ consequitur cognitionem ejus in universali, quæ nihil aliud est, inquit, quam cognitio boni absolute, asserit esse necessariam: *Si ergo quæstio est,* inquit, *de dilectione Dei naturali super omnia, alia intelligatur de dilectione beneplacentiæ, cum hujusmodi dilectione diligatur bonum simpliciter, quia bonum, et nullum bonum participatum diligitur, nisi quia in ipso est participata aliqua ratio boni simpliciter, quæ perfecte habet* esse *in solo primo bono, quod Deus est; gratia cujus illud bonum participatum diligitur, tanquam gratia ejus quod in se est per se, et primo dilectum, et cujus cognitione bonum participatum cognoscitur bonum esse, tanquam illo quod in se est per se et primo cognitum,* etc. Et infra: *Idcirco igitur absolute dicendum est, quod dilectione naturali Deus diligitur a quacumque voluntate intellectualis creaturæ naturaliter super omnia, alia inquantum scilicet Deus est bonus simpliciter, et quia bonus est, et ratio diligendi omnis alterius boni, et bonum universale, cujusque aliud bonum est quasi pars.* Et infra dicit eam dilectionem naturalem Dei sub ratione boni universalis perfici a dilectione libera, quam vocat deliberativam. Et fuse hoc prosequitur tota illa quæstione; non aliud ergo imponitur Henrico quam dixit. De modo autem quo cognoscitur Deus ex creaturis generalissime, generalius, generaliter per eumdem habetur *in summa art.* 22. *q.* 1. 2. *et* 3. (cujus doctrinam impugnat Doctor *in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 1.) Unde haberi potest modus quo concipitur Deus, inquantum bonus ex creaturis, vel in creaturis per conceptum boni ut sic, intelligit Henricus finem in universali, quia perinde est apud ipsum concipere Deum in universali, et concipere bonum ut sic absolute et abstractive, quamvis hunc conceptum dicat esse Dei, non sub ratione propria, sed quia nihil est in particulari bonum per se nisi Deus, reliqua autem per participationem, ideo hunc conceptum dicit esse Dei, ut finis in universali.

Paludanus in eamdem sententiam inclinat *supra,* et Durandus *in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 8. tribuit eamdem Valent. *dist.* 5. *quæst.* 5. *puncto,* Aliis. Medina probabilem putat, *art.* 6. Ad hæc Marsilius *in* 2. *quest.* 16. *art.* 3. dicit primum actum Sententia Marsilii, et Nominalium. voluntatis, qui est complacentia aut displicentia circa finem, aut ejus oppositum causari totaliter ab anima, qua intellectus est, non qua voluntas (quia hæ potentiæ

non distinguuntur per ipsum, neque inter se, neque a subjecto, quæ est sententia Nominalium), et sic voluntas mere passive se habet.

3. Sentent. Alii docent hanc complacentiam etiam supposita deliberatione non esse liberam in se, sed in cogitatione prævia. Ita Salas 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 1. *et* 2. *tract.* 1. *disputat.* 5. *sect.* 3. *numer.* 30. citans Molinam *in concordia d.* 45. Capreolum *in* 2. *dist.* 24. *quæst.* 1. *art.* 3. *ad octavum,* Albertum *in* 2. *part. sum. tract.* 5. *q.* 1. *mem.* 4. *ad* 3..... D. Thomam *quæst.* 6. *de malo art.* 3 *ad* 3. Parisien. 2. *de universo, parte* 1. *cap.* 109.

25. Conclusio negativa. Non necessitari ad beatitudinem in communi. (e) *Contra hanc opinionem,* etc. Contra hanc sententiam subjicit quatuor rationes. Deinde, conclusionem negativam, quæ est talis : Voluntas neque in communi, neque in particulari vult necessario beatitudinem in statu viæ. Est communior Theologorum, quam etiam tenet Doctor *in* 1. *dist.* 1. *quæst.* 4. *et quodlibet.* 16. *art.* 1. quem sequuntur ejus discipuli. Est D. Thomæ 1. 2. *q.* 10. *art.* 2. *ubi* Conradus, *et* 1. *part. quæst.* 82. *art.* 1. ubi Cajet. Medina, et alii ejus discipuli, Capreolus *in* 1. *dist.* 1. *quæst.* 3. *art.* 1. *concl.* 1. Sotus *in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 2. *art.* 1. *conclus.* 2. *et* 3. Vasquez 1. 2. *dist.* 39. *cap.* 2. Salas. *tract.* 5. *disp.* 4. *sect.* 3. *num.* 21. et alii. Hanc probat Doctor :

26. Probatio. Primo, quia si beatitudo in universali appetitur necessario, quia in ea concipitur ratio boni sine ulla admixtione mali, totum hoc perfectius invenitur in summo bono, prout in particulari cognoscitur in via, cognitione naturali, aut supernaturali, tam per fidem quam per scientiam infusam, modo talis detur in viatore, saltem fuit in Angelis et primo homine ; ergo nulla ratio apprehensa in summo bono in communi necessitat voluntatem, quæ etiam in particulari non sit apprehensa, et consequenter necessitans ; quod falsum est etiam secundum Henricum. Et probatur, in conceptu summi boni in particulari includitur conceptus boni in universali simul cum ratione particulari, in qua ille conceptus communis perfectius salvatur, et nihil mali accedit, quia illud esset difficultas prosecutionis ; hoc autem non obstat simplici complacentiæ, sed intentioni tantum, de illa est quæstio, non de hac ; ergo sequitur necessario omnes complacere in fine particulari apprehenso, quod non concedit adversarius.

Minus necessitat finis in communi, quam in particulari.

Secundo, si talis appetitus elicitus et necessarius poneretur in voluntate, esset solum ob appetitum naturalem, quem dicit ad beatitudinem ; sed ille appetitus est ad beatitudinem in particulari magis quam in communi 27. 2. Ratio. Appetitus naturalis ad beatitudinem in particulari.

Tertio, quia intellectus non plus dubitat de fine in particulari quam in communi, vel non minus dubitat de hoc saltem proposito per fidem ; ergo non minus necessitaretur ad hunc finem. 28. 3. Ratio. Certitudo de fine in particulari.

Quarto, si voluntas necessario ageret circa finem in universali, necessario etiam moveret omnes causas inferiores, ut intellectum et alias potentias, necessario etiam removeret impedimenta operandi circa finem, quæ sunt in ejus potestate, ut est illud, nempe non cogitare de fine ; sed hoc est falsum, ergo. Patet major, quia quod de se est necessarium, non prohibetur ab actione nisi per fortius movens, aut sublato per se requisito aliquo ad actionem ; non est aliquid fortius movens in proposito, quia illud esset actio alicujus potentiæ inferioris. quæ subditur voluntati ; nihil deest nisi cogitatio finis, quæ similiter etiam est in potestate voluntatis ; ergo si necessitaretur ad finem, qui obvius est intellectui sine difficultate, etiam semper firmaret intellectum in 29. 4. Ratio.

Si voluntas necessitaretur ad finem, etiam necessitaretur ad tollenda impedimenta.

Item ad media.

ejus cogitatione, neque aliquod aliud bonum incompatibile distraheret voluntatem ab amore ejus, quin semper quiesceret in fine apprehenso; intellectum vero semper firmaret in ejus apprehensione. Quod probatur, quia aliud bonum quodcumque, quod non est bonum absolute, habet admixtam rationem mali, ut participatum, non vero est absolute bonum, quæ sunt fundamenta, quibus adstruit voluntatem ferri in finem ultimum in universali propositum necessario; ergo ipsum fortius movet.

Finis fortius movet si necessario movet.

Accedit quod voluntas magis determinetur secundum inclinationem naturalem ad sequendum bonum necessitans, quam inclinationem indifferentem ad sequendum bonum limitatum; quod neque movet necessario, neque quietat voluntatem, sicut est illud in quo habetur per Henricum, omnis ratio boni. Confirmatur, si voluntas necessario complaceret in summo bono in universali modo dicto, sequitur etiam quod necessario intendat idem in particulari efficaciter; hoc est falsum. Probatur sequela, quia eatenus voluntas necessitatur ad complacendum, quatenus ipsum est ultimum perfectivum ejus in quo quiescit, et ipsa ejus appetitio sit ultima perfectio voluntatis, ut est ad ipsum; sed summum bonum, ut objectum complacentiæ sub ratione universali, non attingitur per voluntatem, ut ultimo quietativum ejus, neque ipsa complacentia est ultima perfectio potentiæ adæquata ejus inclinationi; ergo vel sequitur hanc esse liberam, vel voluntatem necessitari, ad quemcumque alium possibilem modum et perfectiorem, quo possit conjungi objecto; sed perfectius conjungitur per intentionem efficacem, qui est actus perfectior, perfectius conjungitur in particulari apprehenso summo bono, quam per conjunctionem illam simplicis complacentiæ ad idem sub ratione solum abstracta, et in universali; ergo sequitur a fortiori non solum necessitari ad complacentiam ejus in particulari, verum etiam ad intentionem (quæ est perfectior adhæsio et ad quiescendum in ipso possesso in via secundum quod possideri potest a viatore; nam summum bonum, seu bonum absolute quomodocumque sumptum in universali aut particulari, non solum comparatur, tanquam omne bonum includens (ut verbis Henrici utar) in ordine ad voluntatem complacentem, sed in ordine ad eamdem sub quacumque ratione inclinatur ad bonum, ut perfectivum sui; ergo perinde erit necessitans ad quemcumque actum, et maxime ad illos, in quibus major perfectio potest considerari, et major conjunctio ad objectum, ad quod necessitatur, quia neque ipsum est minus bonum sic comparatum ad potentiam, neque ipsa minus inclinatur ad idem, mediante actu perfectiore possibili sibi.

Magis necessitat voluntatem inclinatio naturalis, quam elicita.

Confirm.

Ex necessitate ad finem in communi sequitur necessitas ad finem in particulari.

Contra conclusionem non sunt argumenta alicujus momenti, quia vel falsum assumitur, nempe bonum in universali esse omnem rationem boni, vel in eo concipi finem ultimum, ut est omne bonum, quod convenit ipsi sub ratione particulari, vel ad bonum sic conceptum necessitari voluntatem quoad exercitium; quoad specificationem autem necessitari dicemus *infra*, quod spectant loca Augustini quædam, quæ in favorem hujus sententiæ male auctor interpretatur.

Solutio in communi in fundamenta oppositæ sententiæ.

Objici tamen possunt responsiones aliorum contra præfata argumenta, quibus probat Doctor conclusionem, quia non sunt ostensiva, specialiter illa ratio quod potentia superior, qualis est voluntas, non necessitatur a potentia inferiore, sed e contra. Intellectus autem inferior est, et subjicitur voluntati; ergo si voluntas necessario agit, non patitur illam neces-

30. Objectio contra rationes Doctoris.

sitatem ab intellectu, sed ex ratione sua intrinseca. Tunc sic : Si voluntas necessario agit, necessario etiam intellectum trahit, et alias inferiores ad actiones necessarias ad sui actionem ; ergo si necessario vult beatitudinem, necessario semper movet intellectum ad considerationem ejus.

Ratio Doctoris.

Responsio Durandi, et aliorum.

Ad hoc argumentum respondet Durandus et ex ipso Salas. Primo, voluntatem non esse potentiam superiorem intellectu, consequenter quidem Durandus, qui ponit intellectum necessario trahere secum electionem, quod *supra* improbatum est, quæ principia non approbat Salas in omnibus. Hanc quæstionem supponimus ex dictis, voluntatem nempe esse principium applicans intellectum ad motum, et actum ejus esse in potestate voluntatis.

Summa responsionis.

Respondent ergo negando majorem, quia potentia superior, inquit Salas, potest dispositive, vel consecutive per modum ejusdem conditionis necessitari ab inferiori, ut intellectus a sensibus ad cogitandum hoc vel illud, et voluntas in patria necessitatur ad amorem Dei supposita clara visione. Hæc est doctrina Cajetani 1. 2. *quæst.* 10. *art.* 2. voluntatem in patria non necessitari ab objecto beatifico, sed provenire necessitatem ex ipsa voluntate in tali dispositione existente. Addit tertio, quamvis intellectus necessitet voluntatem ad beatitudinem, aut amorem ejus, non sequi necessitare ipsum ad cognitionem beatitudinis, quia potest intellectus dictare de beatitudine, et non de cognitione ejus, et beatitudo ostensa est magis amabilis, quam cognitio ejus.

31. Impugnatur.

Sed hæc responsio non enervat difficultatem, nam in confesso est potentiam superiorem tam ex imperio quam ex sympathia applicare inferiores ad actum, de quo nemo dubitat, cum et ipsa inferior quandoque ex sympathia trahat superiorem ad actum, ut patet in appetitu sensitivo, qui ex vehementi passione trahit voluntatem, et ipsi concedunt in intellectu quoad amorem beatitudinis trahere voluntatem necessario. Si ergo voluntas est potentia superior respectu intellectus, et necessario fertur in beatitudinem, sicut ipse intellectus, sequitur quod voluntas firmat intellectum in ejus cognitione, et trahat secum alias potentias inferiores, quantum est de se ; quod patet experientia, quia quod vehementius amatur, illud frequentius cogitatur. Unde sancti Patres volenti experimentum facere, quid magis diligat, assignant hanc regulam, ut observet quid frequentius cogitet ; si ergo voluntas firma intellectum in cognitione objecti indifferentis, quod tantum libere amat, quanto magis firmare potest in cognitione ejus, quod necessario amat ? Manet ergo maxima illa Doctoris nisi tollatur experientia, et subordinatio potentiarum ab omnibus concessa, in proposito autem libere, et sine ratione negatur, neque instantia est ad propositum, quia licet intellectus sit perfectior sensu in ratione potentiæ, quia magis universalis in genere cognitivæ, et abstracta a materia, tamen non est superior sensu per modum dominantis, et imperantis et applicantis, de quo genere superioritatis agitur ex scopo argumenti. Imo quantum ad rationem motus, prior est sensus, quia continet objectum, a quo movetur intellectus passive se habens. Voluntas contra subordinat sibi intellectum applicando ipsum ad actum, vel etiam separando ab actu per conversionem ejus ad aliud objectum ex imperio.

Voluntas firmat intellectum in cognitione.

Eliditur instantia.

Nec refert dicere quod intellectus ministret objectum voluntati, sicut sensus intellectui, nam dispar est ratio, quia objectum non movet voluntatem effective, sed seipsa movetur in objectum, et suspendit actum si libere agit ; sensus au- 32.

tem, seu objectum in sensu movet effective intellectum ad speciem, et ea mediante ad actum.

Tertia responsio impugnatur. Tertia responsio non diluit argumentum, quia eadem necessitate, qua voluntas fertur in finem, fertur etiam in cognitionem finis, aut boni, quantum est ex se, sive hæc necessitas sit ex inclinatione innata voluntatis, sive ex intellectu, quidquid sit de prima cogitatione, quæ antecedit voluntatem antequam amet; illa tamen cognitio consequitur voluntatem in exercitio sui amoris, quantum ad continuationem; ergo ei subest. Deinde, intellectus circa bonum operatur ex inclinatione voluntatis; ergo magis ex se ordinatur ad illud, ad quod magis inclinatur voluntas, ut patet in habituato; major autem est inclinatio voluntatis ad objectum, in quod necessario fertur, tanquam in finem, quam ad illud quod est indifferens; illud enim est fortius movens etiam respectu intellectus, qua fertur in objectum voluntatis, quod fortius movet ipsam voluntatem.

Intellectus sequitur inclinationem voluntatis.

33. Impugnatio alterius rationis. Ad aliud, quod omissum est, nempe voluntatem in tali dispositione necessitari ad actum in patria, et in via. Quæro de qua dispositione loquitur, nam si de illa dispositione, de qua multi Doctores disserunt, nempe in certis circumstantiis voluntatem habere talem connexionem cum effectu, ut infallibiliter et certo prorumpat in actu; hæc dispositio non infert necessitatem voluntati, cum certum sit eam libere agere, et dissentiri possit. Quod de fide tenendum est in voluntate viatoris, neque sic Philosophantes nituntur inducere necessitatem voluntati, sed magis reconciliare libertatem ejus cum divina gratia. Si loquatur de habitus dispositione, minus etiam inducit necessitatem operandi in via, ut in confesso est; si de aliquo actu prævio ipsius voluntatis circa objectum

Circumstantiæ non necessitant voluntatem.

Neque habitus.

eo modo quo supra ostendimus, intentionem se habere ad electionem tanquam prius ad posterius. Hic non datur aliquis prior amore finis necessario secundum ipsos, quia voluntas prius inclinatur in finem cognitum, ad quem necessario se habet, ut dicunt, quam ad aliquid aliud, et prius amat necessario ipsum secundum inclinationem determinatam quam indifferentem, si indifferenter amaret, eo modo quo statuunt Nominales ordinem amoris in patria, circa finem ultimum, quidquid sit de veritate. Si autem loquaris de ipsa cognitione tanquam dispositione necessitante ad actum, est petitio principii, et magis probabiliter diceretur ipsa voluntas inclinatione innata ferri in finem necessario, quam quod dispositione tali, aut alia necessitante feratur; major enim est connexio voluntatis ad finem in operando, quam ad aliquam dispositionem præviam, in quam eatenus fertur voluntas, quatenus in finem ipsum fertur. Quia dispositio quæcumque eatenus facit ad effectum, quatenus tollit impedimentum, aut formam repugnantem, ut patet in dispositione prævia ad effectum causæ naturalis, quæ eatenus necessitat ad formam, qua ipsum agens naturale est determinatum ex forma et modo agendi, ut agat in subjectum capax formæ, et sublata repugnantia. Voluntas autem neque libere, neque necessario agit nisi supposita cognitione objecti, vocaveris eam dispositione, aut quod volueris; ratio ergo assignanda manet, cur hæc cognitio necessitet ad actum, et non alia, quam aliunde desumere non licet, nisi ex natura voluntatis et objecti, non ex ipsa cognitione; de his autem diximus *supra*.

Neque cognitio.

Efficacia dispositionis præviæ.

Objicit secundo illam rationem esse nullam, et male probare intentum, quam proponit Doctor, nempe eum, qui necessario velit aliquid, necessario auferre im- 34. 2. Objectio

Ratio Doctoris.

pedimenta, si sunt in ejus potestate; ergo si voluntas necessario fertur in finem, necessario aufert impedimenta; horum unum est inconsideratio; ergo, etc. Hæc,

Responsio. inquit, ratio nulla est, quia, ut recte Occham *in.* 1. *dist.* 1. *quæst.* 6. eidem argumento respondens, bene potest aliquis actus esse necessarius ex suppositione actus liberi, ut supposita intentione electio medii, quod unicum est; supposito amore, delectatio circa objectum præsens, et perinde de tristitia circa malum præsens, quod quis odit. Eodem ergo modo posset dici ex cognitione libera beatitudinis amor esse necessarius.

Impugnatio. Sed hæc responsio non solvit argumentum, neque directe alludit, nam Doctor non quærit an cognitio finis sit libera, aut necessaria; et hæc responsio potius esset ad primum argumentum, si forte tamen

Responsio non est ad propositum. ad ipsum facit, nam in cujus potestate est antecedens, similiter est consequens, et si in potestate voluntatis esset amovere cognitionem, ita etiam mediate saltem amovere amorem, sicut amovere electionem medii, quod unicum est, resiliendo ab intentione, et amovere passionem, amovendo aut convertendo intellectum ad aliud. Hæc non negat Doctor, quæ pervia sunt in doctrina ejus. Sed quid faciunt ad hanc maximam: *Qui necessario vult finem, necessario tollit impedi-*

Maxima Doctoris vera. *mentum ad finem, si est in ejus potestate* quæ est major, de qua nullus est dubitandi locus; nam hæc est vera, qui vult finem efficaciter, necessario tollit impedimentum ad finem, si est in ejus potestate, et necessario aliquod medium applicat; et si unicum est, necessario etiam illud applicat, quod admittunt respondentes qui in hoc ipso instant de necessitate electionis

Cur intentio necessitat ad electionem. medii. Quæramus ergo causam hujus necessitatis, quæ sola est determinatio voluntatis, per intentionem finis ultimata ad alterum extremum contrarietatis et contradictionis, ita ut amplius non sit indifferens ad oppositum contrarium, aut contradictorium manente intentione in sensu composito. Talis ergo est determinatio voluntatis per intentionem ad finem, etiam necessario determinatur ut tollat impedimentum, si est in ejus potestate; si autem non esset in ejus potestate, non posset intendere, quia intentio est possibilium, non impossibilium. Et ex suppositione determinatio ad prius infert determinationem ad posterius, sine quo nequit stare prius. Sed major est determinatio voluntatis, quæ radicatur in ejus essentia et inclinatione innata, si necessaria est, et non indifferens, quam determinatio ex suppositione actus eliciti et liberi, quia hæc tollit solum contrarium, aut contradictorium actus suppositi, sive opponatur immediate primo, sive ex consequenti et secundario; illa vero tollit etiam potestatem, atque adeo causam ipsam, per quam inesse possit, quia tollit libertatem exercitii et specificationis, a potentia in sensu diviso; ergo a fortiori determinatur per eam voluntas ad tollendum impedimentum sui finis, ut ei conjungatur, modo sit in ejus potestate, quam eam determinat necessitas suppositionis per actum elicitum; negent ergo minorem, ut ratio Doctoris fiat nulla, quia major est evidens. Minor autem et ipsis et aliis in confesso est, nempe cognitionem de ultimo fine esse in potestate voluntatis, in considerationem de eodem esse impedimentum amandi finem; voluntas autem est determinata ad utrumque per ipsos; ergo recte deducitur consequentia, nisi dicatur quod voluntas sit minus determinata ad objectum, ad quod essentialiter necessitatur, quam ad alia, ad quæ est indifferens, quod involvit contradictionem. Sed sic est, quod intentio efficax determinet voluntatem ad finem, ut

Determinatio per naturam potior est, quam determinatio per actum elicitum libere.

necessario inferat inquisitionem mediorum, si ignorantur, aut si obvia sunt, considerationem juxta qualitatem intentionis, aut possibilitatem operandi; ergo

Stante intentione in actu, stat cognitio finis.

a fortiori necessitas inclinationis ad finem infert considerationem ejus. Si autem semper staret intentio actualis non intermissa, semper etiam staret consideratio finis; ergo si voluntas necessitaretur ad finem ex se, semper staret consideratio, et amor finis, et intellectus sequeretur inclinationem voluntatis.

35. Confirm. a priori.

Confirmatur, quia voluntas non posset cessare ab actu per propositionem boni indifferentis, ad quod non habet necessariam connexionem sicut ad finem ad quem necessitatur; non traheretur ab appetitu ex eadem ratione, quia et inclinatio ejus ad bonum appetitus est indifferens, magis autem in operando sequeretur bonum, ad quod ab intrinseco necessitatur, sicut quamdiu staret in ipsa affectus elicitus boni rationis, non posset exire in actum contrarium propter oppositionem actuum inter se; major autem est oppositio fundata in natura ipsa voluntatis, quam hæc. Adde quod magis inclinetur in bonum proprium, quam in bonum alterius potentiæ, non cessaret ex inconsideratione intellectus, quia vel hoc esset, quia aliud objectum fortius movens objiceretur sibi per intellectum; et hoc non, quia consideratio ejus vehementior subesset voluntati, ac proinde si determinata esset ad finem cognitum, amoveret intellectum a consideratione ulteriori contrarii, si simul stare non posset cognitio finis, ad quem voluntas necessitaretur; vel illud esset objectum speculativum, et tunc contra inclinationem voluntatis non abstraheret intellectum; vel esset practicum, nempe alicujus boni in ordine ad operationem voluntatis; et hoc non, quia ad illud voluntas esset indifferens, ad finem possessum determinata necessario; neque ergo fortius moveret voluntatem quam finis, neque intellectum contra inclinationem voluntatis, ex quibus patet veritas discursus Doctoris. Cum ergo nemo experiatur in seipso talem appetitum boni ut sic, tanquam finis necessario amati, aut sollicitudinem cogitandi de eodem, sed plerumque feratur in bonum aliquod particulare appetendo, aut considerando, sequitur non esse necessitatem exercitii in voluntate respectu finis, aut beatitudinis, in genere sumpti.

Ratio a experientia.

Tertio objiciunt non sequi voluntatem necessitari circa bonum in particulari, aut finem ultimum in particulari, quamvis necessitetur circa finem in universali, quia circa finem in particulari objicit se difficultas operandi, quæ non invenitur circa finem in communi aut universali, ideo non concludit ratio Doctoris, quam *supra* adduximus ex perfectiori bono magis inferens necessitatem voluntatis. 36. 3. Object. seu respons. ad argumentum Doctoris.

Sed hæc responsio etiam digreditur ab argumento, quia licet, ut superius ad evacuandam hanc responsionem, et ad intentum Doctoris exprimendum ex scopo argumenti se offerat difficultas circa finem in particulari, prosequendum amore efficaci, nulla tamen est major difficultas ejus in particulari ad prosecutionem sui per complacentiam simplicem, quam sit finis in universali. Si ergo in universali necessitat voluntatem ad complacentiam, a fortiori necessitat in particulari cognitum, hoc autem falsum est, ut constat in damnatis, atque etiam in ipsis viatoribus, qui secundum complacentiam non necessitantur in exercitio ad finem ultimum in particulari, ex quibus patet efficacia discursus præmissi ex Doctore. Impugnatur.

Secunda conclusio, si loquamur de complacentia in rigore, ut est *velle* quod- 37. 2. Conc

dam, et distinguitur a passione seu affectione, non producitur necessario, voluntate supposita deliberatione, neque ab intellectu aut intellectione, passive se habente voluntate; est contra alias sententias *supra* citatas, quæ magis declarabitur in sequentibus, ubi probabimus nullum actum elicitum voluntatis produci absolute necessario.

Probatio quoad secundam partem. Probatur conclusio quoad secundam partem contra Marsilium, quia videtur repugnantia in terminis quod amor procedat ab alio effective, quam ab appetitu, cujus est proprius actus; ergo si loquatur de amore proprie, nequit esse ab anima, ut intellectus est. Patet consequentia, quia amor est appetibilis, qua talis, sic autem respicit appetitum. (Amorem non esse ab intellectu ut causa totali.) Secundo, nulla est necessitas tribuendi hunc actum intellectui; ergo. Antecedens patet, quia illa esset, vel quia actus est necessarius, ac proinde nequeat procedere a voluntate, sed id incertum est; et eo dato diceretur voluntas per modum naturæ producere ipsum, quod salvat ejus necessitatem, estque minus inconveniens dicere, quam quod actus amoris procedat per intellectum, quia sic quod proprium est voluntatis destruitur, nempe appetere, et tribuitur alteri potentiæ, quæ ex genere est cognitiva, non appetitiva. Secundo autem modo, salva voluntate et natura actus vitalis, tollitur tantum indifferentia, quæ supponit deliberationem, ut conveniat voluntati; quæ est opinio communis, et satis plausibilis in Scholis.

38. Responsio. Si dicas non probari intellectum esse appetitivum, quamvis producat illum actum complacentiæ, quia non est immanens ipsi, sed transit in voluntatem eodem modo quo Doctores multi docent intellectum concurrere ad actum voluntatis, non inde tamen sequitur confundi in propriis cum voluntate.

Impugnatio ex principiis opinantis. Contra, argumentum est ad hominem ex principiis opinantis, nam licet in sententia aliorum, et communi, quæ distinguit potentias inter se, et ab anima, responsio illa quadraret; tamen Marsilius negat hanc distinctionem, dicens animam immediate operari circa appetibile, et circa verum; non per alia principia a se distincta, sed seipsa unitive, dicens utramque virtutem operandi; ergo cum actus ipsi immanet, et eliciatur anima operante, qua ordinatur ad verum, id est, qua intellectus est, bene sequitur talis confusio.

39. 2. Probatio. Principium falsum. Secundo, non oritur hæc necessitas ex principio illo familiari Nominalibus, quo dicunt naturam supponi ad libertatem in operando, quia in primis falsum est sic intellectum, respective ad voluntatem, quasi necessario semper haberet duos actus subordinatos, quorum unus esset ab intellectu, alius libere ab ipsa voluntate, quia neque fundamentum habet in Philosophis, neque in Patribus, qui universim nihil exigunt in voluntate ad agendum proxime præter cognitionem objecti, et cætera, quæ requirantur ex parte ipsius voluntatis quoad aliquos actus, ut adjutoria gratiæ; in actibus autem peccaminosis dicunt voluntatem sibi sufficere, neque mentionem faciunt illius amoris necessarii tanquam semper prærequisiti ad *velle*. Quamvis autem aliquando loquantur de quibusdam affectionibus voluntatis, quæ passiones dicuntur, in alio tamen sensu, et alia ratione constat eas inesse voluntati, quæ plerumque sequuntur actum elicitum voluntatis, per quem objectum redditur conveniens aut disconveniens, non supponuntur ad ipsum. (Actus liber non supponit necessarium in voluntate.)

Confirmatur primo, quia voluntas de se respectu actus eliciti ordinis naturalis est in potentia proxima tam activa quam passiva, supposita applicatione objecti; Confirm. 1.

Confirm. 2. ergo ille actus nihil ei conducit. Confirmatur secundo, quia sic destrueretur libertas ejus, vel essent actus contrarii simul in voluntate, quod est absurdum; ergo, etc. Antecedens patet, quia volitio illa naturalis seu complacentia determinat formaliter voluntatem, v. g. ad prosecutionem antecedenter ad exercitium suæ libertatis, ita ut nullo modo possit fugere objectum, nisi ponatur in ea displicentia naturalis simul de eodem, sine qua non est in potentia proxima ad *nolle* propter subordinationem illam essentialem actus naturalis et liberi; ergo erunt complacentia et displicentia objecti simul, vel certe alterutra posita voluntas nequit in oppositum.

Destrui libertatem.

Confirm. 3. Confirmatur tertio, quia talem actum, ad quem passive se habet voluntas, non agnoscunt Theologi in Deo, qui docent in Deo amorem unum simplicem; sed in Deo perinde salvatur subordinatio intellectus et voluntatis, intellectionis et amoris, sicut in creatura, ut de se constat ad intra et ad extra; ergo, etc.

40. 3. Ratio. Tertio probatur contra eamdem Marsilii sententiam conclusio, in cujus potestate est actus perfectior circa idem objectum, in ejus potestate est actus imperfectior et magis remissus, quia hic includitur in perfectiore. Sed in potestate voluntatis est intentio boni, ad quam comparatur complacentia tanquam actus remissus et imperfectus; ergo et ipsa complacentia, et consequenter non est recurrendum ad aliud principium complacentiæ productivum, sive illa libera sit vel necessaria extra ipsam voluntatem.

Sicut intentio est in potestate voluntatis, ita et complacentia.

Probatio conclusionis quoad primam partem dependet ab aliis quæstionibus, quia vel oppositum tenetur ex efficacia judicii practici et imperii intellectus in voluntatem, quod perinde in sententia asserentium extendit se etiam ad electionem, non solum ad simplicem complacentiam, contra quos actum est in præcedentibus; vel tenetur opposita sententia ab aliis, ut a Molina *disput. 44. de concordia*, ut salvetur illud principium, nempe vocationem fieri in nobis sine nobis, scilicet libere cooperantibus, quamvis voluntas per modum naturæ concurrat. Hanc autem vocationem dicit consistere in quadam affectione voluntatis, quæ est actus vitalis, necessarius tamen, ut est proxime a voluntate, quod pendet ab illa quæstione, an scilicet affectiones, quas communiter passiones appellamus, ut delectatio et tristitia, eliciantur a voluntate; an vero producantur ab objecto nihil cooperante ipsa, sed mere passive se habente, quod Schola nostra tenet, supra probatum est.

Principia a quibus dependet prima pars conclusionis.

Interim sufficiat hoc solum insinuare, ad exercitium liberum suæ virtutis nihil aliud requiri in voluntate, quam posse in actum, et objectum sub deliberatione proponi, quæ concurrunt in proposito per ipsos; ergo nequit illa affectio esse a voluntate, nisi libere, si ab ipsa est. Probatur consequentia, quia non est in potestate voluntatis circa objectum indifferenter propositum agere non libere, seu per modum naturæ, quia nequit agere aliter quam secundum modum connaturalem sibi. Modus autem connaturalis operandi voluntatis circa objectum indifferens, et indifferenter propositum, est agere indifferenter, et per modum liberi arbitrii, quia neque ex inclinatione, neque ex natura objecti, neque ex modo propositionis necessitatur ad objectum sic propositum, alias vix constitui potest regula certa de modo operandi voluntatis indifferenti. Sed objectum talis complacentiæ, si sic dicatur, aut affectionis elicitæ a voluntate, est in se indifferens, et proponitur 41.

Voluntas libere ag[it] circa objectum indifferenter propositum.

indifferenter; ergo libere voluntas efficitur, si affectio est a voluntate. Hoc argumentum proponitur ex principiis communibus Scholæ contrariæ, in quibus declarant naturam et modum operandi voluntatis ex indifferentia objecti et propositionis ejus per intellectum. Et probatur subsumptum, eadem est propositio objecti deliberata respectu affectionis seu complacentiæ, quæ est ejus respectu consensus voluntatis, qui consequitur; sed de fide est consensum esse liberum, ex Tridentino *sess.* 6. *c.* 6. ergo etiam erit libera affectio. Patet consequentia, quia ideo liber est consensus, quia objectum indifferenter proponitur per deliberationem præviam, ad quam intellectus illuminatur per gratiam; sed eodem modo idem ipsum objectum est affectionis, in quod consentit voluntas, idem modus propositionis, quia per eumdem actum deliberativum; ergo eadem causa libertatis. Quod vero idem sit objectum, patet, quia illa affectio datur per modum gratiæ excitantis voluntatem ad prosecutionem objecti, ad quod est affectio, quæ prosecutio primario consistit in ipso consensu voluntatis, per quem efficaciter vult objectum propositum; ergo consequenter dicendum est illam affectionem non esse a voluntate elicitive, sed extrinsecus ab objecto, et Deo specialiter disponente voluntatem, vel certe esse liberam, quia neque supponit alium actum in voluntate, qui ad ipsum ex hypothesi determinaret, quia est primus; nec voluntas necessitatur ex se circa objectum indifferens, atque indifferenter propositum, alias tollitur radix libertatis undecumque proveniat. Neque fundamentum Molinæ aut aliorum probat contrarium, quia eo ipso quo illæ affectiones non sunt liberæ supposita deliberatione, et supponuntur ante consensum voluntatis, sequitur ens non esse a voluntate, sed vel a Deo solo, vel certe cum concursu objecti præveniente voluntatem, ut per eas excitetur et disponatur ad consensum, et sic magis salvatur proprietas loquendi Scripturæ et Patrum, qui dicunt eas fieri in nobis sine nobis. Glossa autem illa, quam adhibet Soto *lib.* 1. *de natura et gratia cap.* 16. quem sequitur Molina et alii, nempe eas fieri in nobis, sine nobis libere cooperantibus, non tamen sine nobis necessario cooperantibus, non probatur ex doctrina Patrum aut Scripturæ, sed ex principio Philosophico, quod nos putamus falsum, nempe esse actus vitales, ac proinde debere produci a principio, vitæ, cui immanent. Utrumque horum negamus, quia neque affectiones illæ sunt vitales actus, nisi abusive, sed passiones; neque vitalitas consistit in productione actus, sed in eo quod potentia per ipsum operetur adhærendo objecto, ut patet in operationibus improductis divinæ voluntatis et intellectus, quæ perfecte sunt vitales. Si ergo excitatio voluntatis fiat per affectionem, erit ab objecto, Deo specialiter assistente, et principalius a Deo quam ab objecto, imo forte a solo Deo, ut latius suo loco disseremus, quia objectum etiam per fidem propositum non habet rationem convenientis respective ad voluntatem peccatoris male inclinatæ et habituatæ in peccato per pravam consuetudinem, ita ut possit ei convenire talis efficacia, quæ supponit inclinationem ex parte voluntatis, ante quam objectum proxime sit conveniens, id est, secundum inclinationem voluntatis in ea dispositione ejus, quam supponit, quæ sequitur in operando inclinationem appetitus sensitivi, et non rationis, ut patet in conversis, quibus operatio virtuosa ex hoc capite est difficilis, et ardua, et pœnalis, maxime in tentationibus; neque inclinatio vel activa vel passiva voluntatis ad bonum rationis

Idem modus proponendi objectum respectu utriusque actus.

Idem esse objectum complacentiæ, et consensus.

Quomodo fit vocatio in nobis sine nobis. Augustin.

in eo statu prævalet inclinationi ejus in bonum delectabile, ad hoc ut objectum sit ipsi magis conveniens, quantum ad excitationem ejus in bonum, quamvis sufficiat ad salvandam libertatem. Unde Augustinus libro 2. ad Simplicianum : *Restat*, inquit, *ut voluntates eligantur, sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrat quod delectet atque incitet animum, moveri nullo modo potest*, etc. ut quid alioquin illæ definitiones Conciliorum, et Patrum (liberum arbitrium de se sufficere ad peccatum, ad bonum autem post peccatum non sufficere sine gratia Dei) toties inculcatæ, si, inquam, voluntas, seu virtute innata, seu extrinsecus ab objecto posito in intellectu per fidem reddatur ita conveniens, ut causet affectionem? Oportet ergo ut reddatur primum conveniens per gratiam Dei tangentem interius cor hominis, et disponentem et excitantem, quod fit Deo causante delectationem boni, quam vocat sæpius Augustinus victricem, qua excitatur voluntas, ut contemnat ea, quibus antea afficiebatur, et reddatur facilis ad consensum, et concipiendum amorem faciendorum, Deo specialiter assistente. Non ergo in cogitatione congrua, ut quidam volunt, nempe in efficacia objecti, ut proponitur per fidem, salvatur illa efficacia gratiæ Christi, quam Patres tantopere disserunt contra Pelagianos, atque extollunt, quamvis illa conducat; infirma enim est ad excitandam voluntatem, nisi aliter a Deo specialiter adjuvetur, ut patet in peccatoribus fidelibus non conversis, sed perseverantibus in peccato contra dictamen fidei.

42. Oportet ergo, sive concurrat objectum sive non, reducere in Deum primario aut totaliter efficientiam hujus affectionis excitantis voluntatem ad consensum, ut salvetur doctrina Patrum, qui per hanc intelligunt suavitatem illam, quam Deus operatur in cordibus nostris sine nobis, ex qua terra nostra profert fructum bonum in salutem; qua Metaphora utitur sæpe Augustinus et Prosper, alludentes ad illud Psalmi: *Etenim Dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum*. Videatur Augustinus *lib.* 2. *de peccatorum meritis et remiss. cap.* 7. *de spiritu et littera cap.* 2. *et* 29. *et* 35. Prosper *contra Collatorem cap.* 14. *et lib.* 2. *de vocat. gen. cap.* 26. et Augustinus *lib.* 2. *de peccatorum meritis et remiss.* 9. *Ex invito*, inquit, *volentem facit, et quibuslibet mediis infidelitatem resistentis inclinat, ut cor audientis obediendi in se delectatione generata, ibi surgat, ubi premebatur*, etc. *Etenim Dominus dabit suavitatem, et terra nostra dabit fructum suum*, etc. Unde Milevitanum, gratiam excitantem nomine *delectationis* explicat *can.* 4. Arausicanum nomine *suavitatis;* si ergo voluntas est nolens et resistens quantum est ex se ad conversionem, et objectum disconveniens atque resistens, sequitur de se non esse ei conveniens, et neque proinde necessario in ea causare ipsa concurrente hanc delectationem, sed potius oppositum, si sibi relinqueretur. Ex quo ad fundamentum aliorum patet.

(f) *Dico ergo quod contingenter*, etc. 43. Voluntas contingenter vult finem ultimum.
Est eadem conclusio, quam declarat sic : Voluntas contingenter vult finem in communi et in particulari, quamvis ut in pluribus velit utrumque, quando non dubitat intellectus, in quo sit in particulari, sicut patet de quolibet fideli, qui credens in fruitione Trinitatis consistere beatitudinem, vult illum finem, licet aliquando inefficaciter, quia non vult media. Hic admittit actum elicitum respectu beatitudinis in peccatore fideli, quia supponitur in eo per fidem cognitio finis, ut possibi-

lis, non ita tamen, ut dictum est *supra*, talis actus, aut cognitio supponitur in infideli. Qualis autem sit iste actus, *supra* declaratum est, juxta varias sententias Doctorum; est enim actus naturalis inefficax respiciens ex motivo naturali finem. Nec refert quod sit respectu supernaturalis, quia aliquod donum supernaturale potest quis velle ex motivo naturali, etiam perverso, sicut Simon Magus voluit dona supernaturalia per simoniæ motivum, et offerendo pecunias Apostolis, et ad variam lucri expectationem. Et quanquam in peccatore fideli posset esse actus spei, de illo non agitur hìc, sed de actu inefficaci, et naturalis ordinis. Dicit autem Doctor ut in pluribus hunc actum dari in homine, supposita cognitione finis, quia appetitus liber sequitur ut in pluribus inclinationem et appetitum naturalem.

44. Voluntas sequitur ex inclinationem innatam, et habitus.

Quia sicut voluntas habituata sequitur ut in plurimum inclinationem habitus, ut patet in iis, qui acquisierunt habitum pravæ consuetudinis, a fortiori sequitur appetitus liber inclinationem naturalem voluntatis, qui subdit magis voluntatem quam habitus ullus, ut patet in voluntate non rectificata per gratiam, quæ sequitur inclinationem appetitus et fomitis; ex inclinatione, supposita etiam gratia, oritur difficultas maxima operandi secundum inclinationem rationis. Et licet in ipsa voluntate insit inclinatio ad rationem et finem, quæ impeditur ex fomitis repugnantia, ut efficaciter prosequatur bonum rationis, tamen ad actum simplicis complacentiæ in fine cognito non est talis difficultas, quia sic actus est inefficax, neque impedit voluntatem quin prosequatur cum effectu bonum commodi, et sensibile, licet cum remorsu, quando est prohibitum. Adducit præterea Doctor exemplum hujus prædominantis inclinationis naturalis super inclinatione ex habitu, v. g. justus habituatus cum difficultate eligit mortem, quia ex appetitu naturali inclinatur ad fugiendam mortem.

45. Complacentia in fine unde dicitur naturalis.

(g) *Sed estne actus ille elicitus,* etc. Quærit an ille actus sit naturalis? Respondet non esse naturalem, scilicet necessario procedentem a voluntate per modum naturæ, elicientem actum, sed libere procedere; dici tamen naturalem, quia sequitur inclinationem naturalem innatam appetitus, sicut ille actus dicitur esse virtutis, qui elicitur secundum inclinationem habitus virtutis, quamvis habitu nondum existente eliciatur.

46. An voluntas necessitetur ad beatitudinem secundum specificationem.

(h) *Sed hìc est unum dubium,* etc. Hìc quærit de necessitate specificationis respectu volendæ beatitudinis, et nolendæ miseriæ, et universaliter an voluntas dicat necessitatem specificationis respectu boni, qua bonum est, volendo, et mali, qua malum est, nolendo, ita ut non possit nolle bonum qua bonum, aut velle malum qua malum est.

47. Sententia negativa

Nominales tenent partem negantem. Occham *in* 3. *quæst.* 13 *ad* 3. *dubium*, Major *in* 2. *dist.* 28. *quæst.* 1. *ad* 1. *et* 4. *dist.* 49. *quæst.* 7. *conclus.* 2. Hieron. ab Angesto *cap.* 2. *suorum moralium in* 2. *part. tract. not.* 2. Almainus *tract.* 3. *moralium*, *cap.* 4. Hi distinguunt bonum in id quod est honestum, delectabile et utile, ex una parte; et in aliud quod est appetibile ut sic, dicunt autem malum esse appetibile prosecutive, et bonum odio haberi posse. Hæc distinctio est vere nominalis, et non realis; oppositum tenet communis Schola.

48. Conclusio. affirmativa.

Conclusio, voluntas tam ad finem in communi quam in particulari, et ad bonum ut sic, qua bonum est, necessitatur quoad specificationem, et eodem modo quoad malum aut miseriam qua talis est. Hanc tenet hìc Doctor, licet *in* 1. *dist.* 1. § *Ad argumentum,* etc. id relinquit in dubio,

quia ad scopum discursus ejus non faciebat, *et in 2. dist.* 43. quibus in locis supponit communem opinionem, quam tenet S. Thomas, 1. 2. *quæst* 10. *art.* 2. ubi Cajetanus, Conradus, et alii, D. Bonaventura *in* 2. *dist.* 34. *art.* 1. *quæst.* 3. Henricus *quodlibeto* 5. *quæst.* 16. Vasquez 1. 2. *disp.* 31. *cap.* 2. *et* 39. *cap.* 2. Capreolus *in* 1. *dist.* 1. *quæst.* 3. Sotus *in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 2. Est communis omnium præter citatos.

49. Probatio. Dionys. Probatur primo, Dionysius de divinis nominibus, cap. 14. *Etiam omnium malorum initium et finis est bonum. Boni causa sunt omnia, et quæ bona sunt et quæ mala, quippe cum hæc quæ bono desiderio agamus, nemo enim proposito sibi malo facit quæ facit.* Augustinus *in libro* 2. *confessionum cap.* 4. *usque ad* 10. ostendit quod in omni quæratur et desideretur bonum aliquod, *et* 13. *de Trinit. cap.* 3. *in Enchiridio cap.* 86. *Beati,* inquit, *esse volumus, et miseri non solum esse nolumus, sed nec velle possumus,* etc. Anselmus *in libro de concordia liber. arbitr. et prædest. Nihil vult voluntas nisi commoditatem aut rectitudinem; quidquid enim aliud vult, aut propter commoditatem aut rectitudinem vult, et ad has etiamsi fallitur, putat se referre, quod vult,* etc. quæ loca sunt clara.

August. Anselm.

50. Philosoph. Secundo patet ex Philosopho 1. Ethic. cap. 1. *Omnis ars omnisque doctrina, et electio bonum appetere videntur, qua de causa bene antiqui dixerunt, bonum est quod omnia appetunt.* Item 2. *Ethic. cap.* 4. movens quæstionem, quodnam bonum cadit sub objecto voluntatis, verum scilicet, an apparens, aliis asserentibus verum, aliis apparens : *Quod si hæc,* inquit, *non placent, dicendum est simpliciter quidem, et revera bonum esse affectibile, unicuique vero id, quod unicuique apparet,* etc. ergo affectibile ut sic convertitur cum bono, ex quo evacuatur distinctio præmissa Nominalium, per quam conantur interpretari Dionysium et alios. Et confirmatur, quia bonum, de quo loquuntur, est aliquod conveniens operanti, vel re ipsa, vel in apparentia; ergo quod dicunt quemque attendere ad bonum in operando, intelligunt tale secundum convenientiam, ac proinde qua bonum, non qua malum. Deinde, loquuntur per antithesim, quod nullus potest velle malum, aut miseriam, qua talis est miseria, aut malum, qua talis est privatio boni; ergo in hanc nullus fertur appetendo. Deinde, ex Patribus contra Pelagianos, voluntas non vult aliquid, neque prosequitur, nisi delectet; delectatio est boni, qua bonum est; ergo et appetitio ac prosecutio. Deinde, quia peccatum fit ex doctrina Patrum et Augustini per conversionem a bono vero ad bonum delectabile; et hac ratione dicitur concupiscentia esse peccatum a Tridentino, *quia ex peccato est, et in peccatum inclinat.* Assignant denique Patres causam infirmitatis nostræ ad prosecutionem boni veri, esse, quia vel non apparet vel non delectat, neque amatur, Supponunt ergo prosecutionem boni consistere in amore, quia perinde de hoc ac de quocumque alio bono disserendum est.

Confirm. ex Patribus.

Tertio probatur ratione, quia voluntas eatenus operatur amando, quatenus conjungitur suo perfectivo extrinseco, nempe objectivo, vel fugit nocivum ; sed illud est bonum qua bonum, hoc autem malum qua malum est; ergo ad illud movetur per amorem, ad hoc per fugam. Major patet experientia, et probatur : Voluntas in operando sequitur inclinationem suam naturalem. Hæc duplex est, nempe secundum affectum concupiscibilis aut irascibilis ; ergo nihil appetit nisi secundum alterum horum ; sed neuter horum inclinatur 51. Argumentum a ratione

Duplex affectus voluntatis ad bonum.

in malum qua malum, prosecutive, quia concupiscibilis fertur in conveniens quod bonum est, fugit inconveniens, quod malum est; irascibilis fertur in illud quod obstat concupiscibili, et impedit ne conjungatur bono concupiscibili; ergo movetur ex ipso concupiscibili tanquam fine extrinseco ad prohibendum prohibens, et consequenter ubi nullum est prohibens, non excitatur irascibilis; et quando excitatur, hoc fit ex motivo boni concupiscibilis, ne separetur affectus primarius a sua perfectione. Deinde, omnis causa efficiens agit propter aliquem finem, qui sit perfectio ejus recepta, aut communicata, et omne perfectibile suam perfectionem; ergo et voluntas in operando movetur propter perfectionem, et consequenter bonum, aut amotionem imperfectionis fugiendo malum; neque enim perfectio competit malo, quod est privatio boni, neque e contra

Movetur voluntas ad bonum sequendum vel malum fugiendum.

Responsio.

Dices, ipsam operationem esse perfectionem voluntatis, et bonum.

Impugnatur. Operatio nequit esse sine suo motivo.

Contra, eatenus perficitur potentia vitalis in operando, quatenus conjungitur objecto, seu perfectivo extrinseco, quod est motivum ipsius operationis, et sine quo nequit potentia movere se ad operationem; ergo nequit esse operatio sine objecto motivo. In proposito nihil est tale, quod adstruitur ab adversariis, ne quidem apparens, neque ipsa operatio potest esse perfectio potentiæ, nisi qua conjungit eam perfectivo extrinseco, in quod mediante operatione tendit. Unde si poneretur entitas absoluta operationis sine tali conjunctione ad objectum in voluntate, certe non amaret, neque perficeretur magis quam lapis, si in eo poneretur, neque sequeretur in ea quies, gaudium aut delectatio; operatio enim nequit perficere potentiam, nisi objectum sit ejus perfectivum.

Responsio.

Dices, bonum indifferens non est perfectivum potentiæ, tamen circa illud operatur, maxime secundum sententiam nostræ Scholæ, quæ adstruit illud, et dari actus indifferentes.

Impugnatio. Bonum indifferens est determinatum in specie boni naturalis.

Contra, bonum indifferens licet tale sit in genere virtutis, quia neque bonum morale, neque malum oppositum, tamen non est indifferens ad rationem boni, quia includit bonum naturale, aliquando etiam delectabile; ergo instantia non est ad propositum, quia hic agitur de bono et malo præcise, qua talia privative opposita.

Minor principalis probatur, quia bonum ut sic sumptum, sive æquivoce, 52.
sive analogice, sive univoce, aut quocumque modo dicatur, sive collective, qua includit latitudinem boni cujuscumque, consistit in positione et habitu, et consequenter convertitur cum ente, totque modis dicitur, quot ens, sive in *esse* morali, sive naturali, sive vero, sive apparente. Omnis autem perfectio, seu perfectivum consistit in ente; ergo omnis inclinatio ad perfectionem est ad aliquod ens positivum verum, vel apparens; malum e contra in privatione consistit; ergo nulla est inclinatio entis ad malum, ut ad perfectionem. Probatur consequentia, quia nihil est perfectio entis, qua ens est, nisi quod est ejusdem generis, ut patet in omnibus; ergo omnis inclinatio positiva entis ad perfectionem est ad aliquod positivum verum, vel apparens, et non ad privationem ejus

Bonum convertitur cum ente, et tot modis dicitur, quot modis dicitur ens.

Malum in privatione consistit.

Ad privationem non est inclinatio entis.

Confirmatur, sicut se habet affirmatio 53.
et negatio in intellectu, ita prosecutio et Confirm.
fuga in voluntate ex Philosopho *supra*; ergo sicut affirmatio et negatio immediate opponuntur et dividunt adæquate enuntiationem in intellectu, ita fuga et prosecutio affectum in voluntate. Sed hanc distinctionem et oppositionem non habent

Differentia prosecutionis, et fugæ ex objecto formali. a potentia, quæ est principium commune; a communibus autem non sumitur oppositio, aut distinctio; ergo ex objecto, sed hoc esset falsum, si objectum idem posset esse prosecutionis et fugæ sub eadem ratione; ergo aliud est fugæ, aliud prosecutionis, ex cujus ratione motiva intrinseca et immediata concipiuntur volitio et nolitio; hoc autem falsum esset, si volitio posset esse mali, qua malum, nolitio seu fuga boni, qua bonum est; ergo volitio est solius boni, fuga vero aut nolitio solius mali.

54. 2. Confirm. Regula operandi. Confirmatur secundo : Omnis affectus voluntatis supponit regulam ex parte intellectus; sed nullus potest esse actus in intellectu, qui dictet malum qua malum, esse sequendum, aut bonum qua bonum, fugiendum; ergo neque affectus talis in voluntate. Minor probatur, quia intellectus sequitur naturam objecti, seu veri, seu apparentis, et assentitur ex motivo ejus. Sed in malo, qua tale, vel in re, vel in apparentia, nullum haberi potest ex natura rei et objecti motivum affirmationis, et assensus practici, quo judicaretur esse sequendum, quia nulla inclinatio in appetitu, cui esset conveniens, aut secundum rationem, aut secundum sensum, honestum aut delectabile, cum sit privatio objecti convenientis secundum utramque rationem; ergo neque in voluntate fundamentum ullum prosecutionis ex motivo mali. Quare namque intellectus speculativus non moveat voluntatem, nisi quia non proponit motivum per se requisitum, qui est finis, et bonum, ex Philosopho? (In malo nullum motivum affirmationis.)

55. 3. Confirm. ex lege. Confirmatur tertio, ex regulis extrinsecis operandi, nempe ex lege quomodocumque sumatur, naturali aut positiva, quæ universim sunt ad bonum sequendum, aut malum fugiendum; nulla autem esse potest ad malum sequendum, aut bonum, qua bonum fugiendum. Nulla etiam inclinatio hominis, quia determinatur omnis ejus inclinatio ad conservandum suum *esse* primarium aut secundarium, quod consistit in aliquo ente et perfectione, etiam ad fugam privationis talis perfectionis determinatur, quæ ipsi est inconveniens; appetit ergo semper bonum, aut quod conveniens est naturæ, aut quod conveniens est secundum inclinationem rationis, aut quod conveniens secundum inclinationem sensust aut secundum inclinationem universalem aut particularem, quæ ordinatur ad bonum simpliciter, cujus cætera sunt participatio in genere et specie, et cujus conjunctione perficitur secundum omnem rationem, qua ordinatur ad se, aut alia. (Ex inclinatione hominis, quæ non est ad malum sequendum qua tale.)

56. Objectio. Objicies primo : Potest aliquis habere odium Dei; vel ergo apprehendit Deum ut malum sibi, vel ut bonum; si ut bonum, sequitur oppositum conclusionis; si ut malum, sequitur non posse dari odium Dei, donec excæcetur intellectus. Potest applicari argumentum alteri materiæ deducendo similiter quod nequeat esse fuga boni sine errore intellectus. Alii proponunt argumentum de ipso malo in particulari aut abstracto per modum objecti concepto, et quatenus in illud fertur voluntas amore.

Responsio. Respondetur ergo non dari odium Dei formale, idque convincit necessitas specificationis voluntatis, qua determinatur ad finem ultimum, sed dari odium materiale seu indirectum Dei, quod procedit ex motivo amoris inordinati, quo quis in seipsum fertur; sic damnatus odit Deum, quia vindicat peccatum ejus ex motivo scilicet amoris, quo fugit pœnam, eam nolens, et consequenter punientem, et in hoc non obcæcatur necessario intellectus concipiendo Deum in seipso malum, sed sufficit ut in effectu suo ad (Non dari odium formale Dei in se. — Odium ejus indirectum.)

extra concipiatur, ut repugnans bono delectabili, quod summe effectat voluntas inordinata, et non subjecta regulæ, sive illud bonum sit verum, sive apparens.

57. Objectio. Objicies secundo : Quisquis nostrum potest odio habere inimicum suum ; sed odisse est velle alicui malum ; ergo potest quis prosecutive ferri in malum; inimicus enim ut inimicus est, concipitur malum.

Responsio quorumdam rejicitur. Quidam apud Vasquez *disp.* 3. *cap.* 2. respondent motivum odii esse bonum, terminativum autem esse malum, qua malum est, sicut in sensu visus ratio communis motiva est color, terminativa albedo et nigredo. Sed male philosophantur de objecto sensus, quia quælibet species coloris per se movet sensum, et non solum terminat, neque color ut sic movet abstractim, nisi quia species ejus movet, licet abstrahatur, ut ratio communis omnibus per se motivis sensus, quæ abstractio non fit per sensum, puta potentiam visivam, quæ non discernit rationem communem a particulari, quamvis in re conveniant omnia motiva in specie secundum ipsam. Deinde, non subsistit comparatio, quia bonum et malum non comparantur ad invicem tanquam commune et particulare, sed tanquam privative opposita, si in genere loquamur; si in specie tanquam quædam disparata, quando non opponuntur.

Non est abstractio in sensu.

Bonum, et malum privative opponuntur.

Inconstantia discursus. Deinde, non parum accedunt sententiæ, quam impugnant, si dicant ex motivo extrinseco saltem posse voluntatem ferri in malum prosecutive, qua malum est. Imo involvit manifestam repugnantiam, quia unus actus simplex non fertur aliter in suum motivum, aliter in suum terminativum, ut concipitur per modum operandi in genere, et differentias ejus secundum prosecutionem et fugam, neque fertur in terminativum, nisi includat motivum, sive intrinsece per modum formæ, sive extrinsece per participationem ejus, sicut medium participat finem ; ergo secundum eumdem affectum inclinatur voluntas ad motivum et terminativum unius, et simplicis actus, et consequenter si fertur in malum prosecutive, qua includit rationem motivi boni, non fertur in malum formaliter, qua tale est, sed qua concipitur sub ratione boni veri vel apparentis, alioquin posset sic teneri quod omnis fuga esset prosecutio aliquo modo, quia voluntas non inclinatur in fugam mali, nisi secundum affectum concupiscentiæ, qua fertur in bonum aliquod, ex cujus motivo inclinatur voluntas ad fugam mali contrarii, quod eatenus malum est, quatenus bono opponitur, et consequenter semper respective ad bonum, sicut privatio, neque intelligibilis est, neque cadit sub operatione alicujus potentiæ, nisi respective ad habitum. Omissis aliis responsionibus, quas eidem Auctor impugnat,

Idem actus simplex nequit esse prosecutio, et fuga.

58. Responsio propria. Respondetur breviter posse contingere bonum odio haberi, vel absolute, vel respective, quando concipitur sub ratione alicujus mali, quod fugit voluntas, quæ fuga non est boni formaliter, sed materialiter tantum objecti, quod bonum est, formaliter vero ejus, qua ut malum concipitur. Et eodem modo concipitur quandoque malum sub ratione boni, et tunc est objectum prosecutionis, non qua malum, sed qua bonum; sic ergo odium alterius, si est per modum prosecutionis, qua volo alteri malum, et de eo lætor, est actus, qui respicit malum alterius, ut mihi bonum esse concipitur. Si autem est per modum fugæ, tunc fertur in bonum alterius, qua mihi concipitur esse malum, secundum aliquem affectum voluntatis, ut invidiæ, aut alterius, quod apprehenditur nocivum, ut vindictæ.

Bonum concipitur sub ratione mali, et e contra respective ad aliud.

59. 3. Objectio. Responsio. Objicies tertio non haberi rationem evidentem nostræ conclusionis; ergo incerta est.

Motivum operationis in genere. Respondetur haberi præter jam suppositas, tam evidentem rationem, quam potest evidens assignari ratio operationis humanæ ex motivo ejus, nam si interrogetur quilibet de motivo sui actus, nunquam respondebit se velle malum, qua malum est, sed per aliquam rationem boni veri, aut apparentis se sollicitatum fuisse ad actionem, sed ut sequatur bonum, vel ut fugiat malum.

4. Objectio. Objicies quarto : Si quis non potest velle malum, et nolle bonum, non poterit circa hæc mereri aut demereri, nam si Christianus concipit malum esse colere idola, non poterit colere idola, neque consequenter peccare; hoc est absurdum, ergo, etc.

Responsio. Repondetur ex dictis, judicabit malum esse colere idola, quia contra legem Dei, et inhonestum, judicabit bonum qua delectabile, salvare vitam per hoc.

5. Objectio. Objicies quinto illud Ecclesiast. 15. *Ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi,* etc.

Responsio. Respondetur hoc nihil facere ad propositum, quia sumitur malum pro bono vetito, et peccato, circa illud; ista namque objecta sunt homini modo explicato, non aliter.

6. Objectio. Objicies sexto : Intellectus apprehendit verum et falsum; ergo voluntas potest velle bonum et malum.

Responsio. Respondetur negando consequentiam, quia verum comparatur ad intellectum, ut habet affirmationem et negationem, assentiendo aut dissentiendo, non qua solam apprehensionem; motivum autem affirmationis mentalis, aut assensus nunquam determinat ad actum oppositum, quod perinde contingit in voluntate, ut motivum prosecutionis formale nunquam inclinet in fugam, aut e contra, ut disseruimus in argumento ad conclusionem.

Secunda conclusio : Hæc necessitas specificationis non oritur ab intellectu, sed ex ipsa voluntate respective ad objectum, inquantum motivum ejus est. Hæc est consequens ad doctrinam, qua statuitur radix libertatis pro ipsa voluntate, ex dictis de causalitate voluntatis respectu sui actus, ad quem non concurrit intellectus, nisi tantum ostensive, vel ut subordinatur voluntati. Est contra Thomistas, qui necessitatem specificationis reducunt ad intellectum ut radicem. Patet conclusio ex dictis, quia voluntas ab intrinseco modo operandi habet inclinationem suam, ut feratur in objectum secundum quod conveniens aut disconveniens est. Objectum autem ut comparatur ad voluntatem etiam præcise, dicitur conveniens aut disconveniens, bonum aut malum secundum varias ejus differentias; ergo comparantur ad invicem immediate tanquam motivum et mobile, sicut reliqua objecta, et potentiæ. Quod autem interveniat operatio intellectus, ut applicantis, non facit ad rationem appetibilis ex parte objecti, tanquam transiens in rationem motivam, quia finis et bonum habent esse talia ex se vere, vel apparenter, secundum rationem, quæ apprehenditur inesse rei; voluntas autem ex se habet rationem appetitus et concupiscentis, quæ est inclinatio ejus in objectum. 60. 2. Conclus. Probatio. Voluntas, et motivum immediate se respiciunt. Intellectus non specificat voluntatem.

Stantibus ergo his duobus habetur adæquatum fundamentum necessitandi quoad specificationis ad bonum, quoad fugam ad malum. Si ergo recte probatur ex his duobus tanquam causis contra Nominales, non posse voluntatem ferri in bonum qua bonum est per odium, aut in malum qua malum per prosecutionem, recte ad hæc ipsa reducitur causa necessitatis ejus quoad specificationem, ac Inclinatio potentiæ, et objecti fundamentum specificationis.

proinde non est recurrendum ad intellectum, qui tantum est concomitans, non autem specificans voluntatem, aut ejus operationem. Fundamentum oppositæ sententiæ requirit tractatum de radice libertatis, quem in aliam occasionem remitto.

61. Ratio Henrici. (i) *Ad rationem opinionis*, etc. Hæc est ratio, quam *supra* adducit pro opinione Henrici § *Quantum ad secundum articulum*. Summa rationis in hoc est, voluntatem necessitari quoad exercitium circa objectum quando proponitur sub pura ratione boni, et sine ulla admixtione mali; sed sic se habet beatitudo, seu finis ultimus in universali; ergo ad eum sic propositum necessitatur voluntas.

Solvitur. Respondet negando illam majorem propositionem, quæ falsa est, quia voluntas respectu cujuscumque actus est libera, et a nullo objecto necessitatur quoad exercitium, licet bene quoad specificationem, ex qua necessitate non infertur alia, quæ est quoad exercitium.

Objectio. Et si objiciatur quod non necessario vult beatitudinem, supple in exercitio, neque eam potest ex dictis nolle, seu odio habere; quem ergo actum habebit?

Solvitur. Respondet Doctor: *Dico*, inquit, *quod in pluribus habet actum volendi, sed non necessario aliquem actum, sed potest se suspendere ab omni actu ostensa beatitudine; aliter enim simplices quando apprehendunt aliquid, quod pertinet ad finem ultimum, de quo nesciunt, an sit de ratione finis ultimi, tenerentur ad volendum illud. Unde unumquodque objectum potest voluntas velle et nolle*, (hæc intellige disjunctive juxta dicta, non quod de quolibet possit habere tam *velle* quam *nolle*, quia ut præmisit, necessitatur secundum specificationem ad aliqua objecta, quæ non sunt indifferentia) *et a quolibet in particulari potest se suspendere hoc vel illo* (supple objecto), *et hoc potest quilibet experiri in seipso, cum quis offert sibi aliquod bonum, et etiam ostendit bonum ut bonum considerandum et volendum, potest se ab hoc avertere, et nullum actum voluntatis circa hoc elicere*, etc.

In quo passu tradit doctrinam universalem de modo operandi voluntatis creatæ, quæ libere agit circa quodcumque objectum, quod sæpissime hactenus in præmissis insinuavit, nempe libere voluntatem se habere in exercitio, quoad ultimum finem visum clare, quoad finem in universali et particulari cognitum obscure, et sic quoad omnia reliqua objecta, et actus primos circa ipsa. Ex hac eadem ratione docet passiones non esse actus elicitos voluntatis, quia sunt necessariæ; superest ergo ad completum tractatum, et defensionem, ac declarationem doctrinæ præmissæ, et modi essentialis agendi voluntatis, quoad exercitium, ut subjiciamus hîc duas quæstiones satis controversas, quarum difficultas oritur ex modo definiendi libertatem voluntatis. 62.

Prima quæstio erit circa illud quod dicit Doctor, voluntatem non necessitari ab ullo objecto, quoad ullum actum elicitum; et quia jam actum est de ultimo fine clare viso, et de fine tam in universali quam in particulari obscure cognito, superest ut hic agamus de actibus elicitis, qui vocantur motus primo primi, quos aliqui dicunt esse elicitos a voluntate, ut natura est, et necessario agit, non autem qua libera est. Quæstiones disserendæ ad completum tractatum, et declarationem doctrinæ præmissæ.

Secunda quæstio erit de eo, quod etiam hîc asserit Doctor: An voluntas possit suspendere omnem actum circa objectum propositum? quod est in aliis terminis quærere: An dari possit omissio libera et pura sine actu aliquo positivo?

Utrum voluntas sequendo apprehensionem agat ut natura, et non libere?

63. 1. Sentent. affirmativa. Prima sententia est Capreoli *in* 2. *dist.* 24. *quæst.* 1. *art.* 3. *ad octavum, et dist.* 25. *quæst.* 1. *art.* 3. *ad* 7. Primum actum voluntatis esse complacentiam objecti, quæ fit a solo Deo, quam tribuit D. Thomæ contra Cajetan. 2. 2. *quæst.* 9. *art.* 4. Ferrarien. 1. *contra Gentes c.* 23. *et in* 3. *cap.* 89. qui docent primum actum fieri a voluntate efficienter per modum naturæ. Hanc sequitur Bellarm. *lib.* 3. *de gratia, cap.* 14. quamvis mox declinet in nostram sententiam, asserens, ex D. Thom. 1. 2. *quæst.* 10. *art.* 2. primum actum posse liberum esse quoad exercitium; et quia idem *prima part. quæst.* 63. *art.* 2. concedit Angelos in primo instanti suæ creationis bonos meruisse, communis autem opinio inter discipulos D. Thomæ est dari aliquos actus necessarios in voluntate, et potissimum illos motus esse elicitos a voluntate per modum naturæ; sive ergo illi actus, sive alii sint, quod per se non quæritur hic, quia spectat ad varias materias, quamvis obiter etiam respondebimus *infra* ad objectum, solum quærimus an voluntas agat per modum naturæ? sic agere aliquando, aliquando libere asserunt plures; nos autem negamus. Sit ergo

64. Conclusio negativa. Conclusio : Omnis actus voluntatis elicitus circa bonum in particulari, de quo loquimur, est liber. Est Doctoris variis in locis, ubicumque enim agit de inclinatione naturali voluntatis, docet esse potentiam passivam respectu suæ perfectionis; nullam autem esse activam in ipsa, per quam determinetur ut necessario agat, et non libere *in* 3. *dist.* 17. dicit voluntatem, ut naturam nullum habere actum elicitum. Idem *in* 2. *d.* 23. Vide ipsum *locis supra citatis, et in* 2. *dist.* 5. *q.* 2. ubi dicit Angelum potuisse peccare in primo instanti suæ creationis, *et dist.* 6. *q.* 1. probans Angelum potuisse appetere æqualitatem Dei, dicens ad illam voluntatem, qua sic appeteret, sufficere apprehensionem objecti simplicem, in qua non est falsitas, neque error, sicut neque compositio. Ita *responsione ad* 3. *et quodlibeto* 21. § *Si quæras,* dicit primam intellectionem fieri naturaliter in nobis ab objecto fortius movente, non ita volitionem, sed libere elici ab ipsa voluntate. Videatur etiam *in* 3. *dist.* 18. § *Est igitur videndum,* et passim in præcedentibus quæstionibus jam explicatis. Suppositis ergo his duobus, quod scilicet voluntas ut natura sit potentia passiva, et quod supposita intellectione simplici seu apprehensione tantum sui objecti possit operari, et post primam cogitationem, quæ est naturalis, posse velle et nolle, non est ambigendum de ejus sententia, ut quidam moderni ambigunt, interpretantes eum de voluntate operante deliberate, quæ non agit per modum naturæ.

In favorem hujus sententiæ citari potest D. Thomas, 1. 2. *quæst.* 2. *art.* 10. ubi docet voluntatem in via a nullo necessitari quoad exercitium; imo quod amplius est *q.* 74. *art.* 3. *ad* 2. *et* 3. *parte quæst.* 41. *art.* 1. *ad* 3. *et* 2. *sent. dist.* 24. *q.* 3. *art.* 2. docet motus quoscumque etiam appetitus seu sensualitatis, qui sequuntur ex imaginatione rei illicitæ, esse peccata, quia sunt in potestate voluntatis, saltem in sua causa; quem sequitur Durandus *in* 2. *dist.* 21. *q.* 1. Cajet. 1. 2. *q.* 74. *art.* 8. Antoninus 2. *parte summæ tit.* 5. *cap.* 1. § 4. Henricus de Gandavo *quodlib.* 8. *quæst.* 16. et quotquot in illis actibus seu motibus primo primis, admittunt pecca- Favet D. Thom.

tum, cum hoc sine exercitio libertatis in se, vel in sua causa esse non possit. Item, Angestus *in moralibus cap.* 3. Almainus *tract.* 3. *cap.* 24. Victoria *in ultima relatione de perveniente ad usum rationis,* qui negant voluntatem in via necessitari; et qui dicunt in amentibus et pueris dari libertatem, ut Corduba *lib.* 1. *quæst.* 23. *dub.* 9. *notab.* 3. *lib.* 2. *q.* 10. *et* 11. Molina 1. *part. q.* 14. quamvis negent in ipsis liberum arbitrium ob defectum deliberationis, quibus consentit Sumelius, 1. 2. *q.* 71. *art.* 6. *disp.* 1. *concl.* 2. *et q.* 74. *art.* 3. *disp.* 1. *concl.* 1. *et* 5. 1. *part. q.* 14. *art.* 13. *disput.* 2. *in nova appendice* 2. *editionis*, Vasquez 1. 2. *disp.* 35. *cap.* 3. *et disp.* 139. *cap.* 1. et multi alii, quamvis dicant voluntatem necessitari in actibus indeliberatis, ut vocant, si consequenter videbimus, saltem in hoc favent, cum dicunt voluntatem operari ex sola apprehensione.

66. Probatur conclusio ex principiis alias deductis in præcedentibus, quibus probatur voluntas esse libera ab intrinseco etiam radicaliter, quod non necessitatur ad finem ultimum in communi, aut clare visum in particulari. Videantur loca Patrum, quæ ad hæc adducta sunt. Unde iis suppositis argumentor : Necessitari voluntatem ad objecta particularia creata, non colligitur ex natura objecti, aut propositionis, aut ex inclinatione ipsius voluntatis, neque ulla est experientia in oppositum ; ergo standum est principiis, quibus probatur libertas voluntatis. Major probatur, bonum creatum ex natura sua necessitat voluntatem ad prosecutionem, aut fugam ex natura objecti, quia non est finis ultimus voluntatis, neque bonum includens omnem rationem boni, sed bonum secundum *quid* comparatum ad ultimum finem quietativum voluntatis, qui etiam non necessitat voluntatem saltem in via, neque ex dictis in patria, neque voluntas habet necessariam connexionem cum tali bono ; ergo non subdit sibi necessario voluntatem per modum naturæ. Probatur consequentia, quia illud objectum quomodocumque proponatur, proponitur sub ratione sua particulari ; ergo qua bonum imperfectum et limitatum ; ergo ut indifferens respectu voluntatis. Probatur consequentia, (antecedens suppono ex titulo quæstionis, quia non agimus de quocumque actu voluntatis circa illud bonum, nempe si diligeretur sub ratione boni ut sic, vel ut participatio summi boni, sed quatenus diligitur sub ratione propria et particulari) bonum illud habet in se non solum rationem boni, sed etiam mali, qua limitatum est, et qua concipitur sub ratione propria ; ergo habet quidquid requiritur ad indifferentiam operandi ex radice objecti secundum principia adversariorum, ex quibus colligunt indifferentiam aut determinationem voluntatis ex radice intellectus, aut objecti. Sed sub tali ratione conceptum non magis ex natura sua natum est movere voluntatem ad fugam quam ad prosecutionem, et contra ad prosecutionem magis quam ad fugam ; ergo simpliciter est indifferens, et consequenter ex natura objecti non colligitur necessitas voluntatis in operando, stantibus principiis adversariorum. Nam quæro quid sit objectum esse indifferens per ipsos ex natura objecti, nisi habere admixtam rationem boni et mali ; hæc autem ratio mali non requiritur alia, quam limitatio perfectionis, vel certe repugnantia, quam habet ad aliquem affectum et inclinationem voluntatis, secundum rationem aut sensum. Unde accedente deliberatione illud objectum his solis esset indifferens, quia sub diversis rationibus esset conveniens et disconveniens, et sola limitatio perfectionis sufficit ad consti-

Marginal notes:

'robatio onclusionis.

Non cessitari ab objecto 'oposito, ıt modo oponendi.

Propositio objecti indifferens.

Objectum esse indifferens.

tuendum ipsum ut malum, id est, disconveniens voluntati, quamvis sub alia ratione diceretur conveniens et bonum, ex quo manet probata major quoad primum membrum.

57. Indifferens propositio objecti.

Probatur eadem major quoad secundum membrum, cujus probatio gradatim sequitur ex priori; apprehensio objecti sub ratione particulari est cognitio ejus, qua bonum creatum et limitatum est, quia nihil volitum quin præcognitum. Si ergo amatur sub ratione sua particulari,

Suppositio quæstionis.

supponitur apprehensio ejus, etiam sub eadem ratione ; amari autem sub ratione particulari supponit quæstio ; si enim diceretur amari sub ratione finis in communi, aut qua est participatio finis in particulari, nihil ad præsens spectat, quia alias id ventilatum est, neque voluntas magis determinatur ad bonum participatum, quam ab bonum simpliciter, quomodocumque sumatur in communi, aut in particulari. Si ergo proponitur sub ratione sua particulari, proponitur ut bonum indifferens est, quia sicut in *esse* est bonum indifferens, et apprehensio ejus est ut indifferentis boni, neque recurri potest ad

Non determinatur judicium voluntas sequens apprehensionem.

determinationem propositionis per judicium practicum aut imperium intellectus in voluntatem, quia hæc supponunt deliberationem aut complacentiam finis seu objecti, de qua in proposito est quæstio, idque ex principiis oppositæ sententiæ, quoquot determinationem voluntatis ex hac radice inferunt. Neque recurri potest

Neque ex connexione objecti ad finem.

ad aliud quod ex sententia Durandi et antiquorum est fundamentum indifferentiæ, nempe objectum habere necessariam connexionem cum fine, ad quem necessitatur voluntas, quia neque sic respective ad finem, aut aliud bonum, amatur aut concipitur. Nec sub ratione particulari conceptum et amatum dicit necessariam connexionem ad finem, ut patet, quia accedente etiam deliberatione eamdem connexionem haberet, quod negant omnes. Neque ipsum in se sic conceptum subdit voluntatem necessario, ex probatione prioris membri ; ergo cum apprehensio sequatur naturam objecti, sequitur ex modo propositionis non necessitari voluntatem.

Confirmatur, deliberatio subsequens procedit ex apprehensione tanquam ex causa, 57. Confirm.

Deliberatio sequens apprehensionem, causatur ab ipsa apprehensione.

vel procedere potest, sive formetur per modum judicii, sive per modum discursus, et procedit ex principiis intrinsecis objecti apprehensi, sive in *esse* naturæ considerati, sive in *esse* moris. Sed judicium et discursus de indifferentia objecti non procedit ex apprehensione determinate repræsentante ipsum, ut determinatum sub ratione contraria indifferentiæ, aut contradictoria, quia sic non posset inclinare intellectum ad formandum judicium contradictorium ; ergo deliberatio de indifferentia objecti ut sequatur ex apprehensione tanquam ex causa supponit apprehensionem esse indifferentem, et non determinatam.

Responsio.

Si dicas deliberationem procedere ex illa prima apprehensione objecti, ut ex occasione, non autem ut causa.

Impugnatio.

Contra, ex objecto cognito procedit compositio, et sequitur judicium ; non est alia prior dicta apprehensione, et hæc sufficit ad formandum judicium de indifferentia objecti, quia est ipsius, qua bonum tale limitatum, sub qua ratione competit ipsi esse indifferens ; ergo apprehensio hæc et est indifferens propositio objecti, et est sufficiens principium formandi judicium de ejus indifferentia.

Probatur tertium membrum majoris.

Ex his probatur major quoad tertium membrum ex dictis, ex nulla sua inclinatione necessitatur voluntas ad amandum objectum indifferens, et indifferenter propositum, quia ut concedunt adversarii, nulla est ejus connexio necessaria ad ob-

natio tatis rens.

jectum sic propositum, quia æque indifferenter movet ad fugam et prosecutionem, vel saltem non ita ad alterutrum determinate, quin possit movere ad alterum ratione sua concepta, qua indifferens est; ergo non necessitat voluntatem, sive determinate ad prosecutionem, sive etiam ad fugam determinate; ergo ex nulla causa a priori colligitur voluntatem necessitari ad operandum circa suum objectum creatum in particulari.

atio ris a riori.

Probatur etiam major quoad primum membrum, nempe a posteriori, et experientia non probari eamdem necessitatem; nam quamvis sint in nobis aliquæ affectiones necessariæ circa objectum cognitum ex prima ejus apprehensione antecedenter ad deliberationem, non constat eas produci a voluntate efficienter, sed vel ab objecto, vel ab alia causa intrinseca, ut in aliquibus contingere probavimus in præcedenti contra Molinam; et inferius suo loco explicabitur, partim respondendo ad argumenta, partim remittendo probationem ad ea quæ *supra* disseruimus de his affectionibus. Ergo hæc experientia non tenet contra principia, ex quibus adversarii colligunt indifferentiam voluntatis in operando circa bonum creatum et indifferens ex natura objecti et propositionis indifferentis, vel contra principia nostræ Scholæ, quibus asseruimus hunc modum esse ex differentia essentiali voluntatis creatæ defectibilis circa quodcumque bonum, cui non conjungitur necessario, sed ex propria libertate operando.

Confirmatur alia experientia in oppositum, quia non necessario continuatur ille modus in voluntate, ut experientia, et omnes concedunt, alias neque ad meritum, neque demeritum imputaretur accedente deliberatione; ergo neque necessario elicitur a voluntate, si ab ea procedit. Probatur consequentia, ejusdem causæ ad eumdem effectum idem est modus operandi seu efficiendi, et continuandi ipsum, si cætera manent; sed hîc cætera manent, quia manet eadem inclinatio voluntatis, manet apprehensio objecti delectabilis, v. g. quæ non corrigitur per judicium sequens intellectus, quo dignoscitur esse contra legem, sed ponitur ratio inhonesti adjuncta delectabili, vel ei connexa; ergo voluntas hoc non obstante necessitatur ad objectum, quamdiu ejus apprehensio prior manet, quæ neque errorem includit, neque falsitatem, neque repugnat cognitioni subsequenti.

Dices voluntatem accedente deliberatione posse producere actum contrarium, et sic desinit prior. *Responsio.*

Contra, inclinatio determinata voluntatis, et necessaria prædominatur ipsi, et suæ inclinationi indifferenti et liberæ; ergo sequitur necessario illam in operando quandocumque objectum est applicatum, sub utraque ratione, nempe indifferenti et determinata. Sed indifferenter inclinatur ad bonum rationis, quod proponitur in deliberatione, necessario vero in bonum apprehensum ex hypothesi in sententia opposita; ergo, etc. Antecedens videtur notum, quia inclinatio indifferens sequitur naturalem, si quæ est, quia eatenus voluntas inclinatur in bonum indifferens, quatenus illud se habet ad bonum, ad quod necessitatur voluntas, et quia indifferenter se habet ad ipsum, ideo indifferenter voluntas respicit hoc; unde si necessario se haberet, necessario amaretur, ex principiis Scholæ contrariæ. D. Thomas enim hac ratione probat voluntatem necessitari quoad specificationem ad amandum, non solum bonum in communi, sed etiam *vivere, esse* et *intelligere*, quæ sunt connexa fini in communi necessario. Deinde, hac ratione probat aliquos

Impugnatio.

Voluntas sequitur inclinationem necessariam elicitam.

Ratio D. Thom.

Indifferentia reducitur ad necessarium.

motus necessarios in voluntate, quia cum motus indifferens sit instabilis, debet reduci ad aliquod fixum et stabile, sicut omne *per accidens* ad aliquod *per se*, conclusiones ad principia, sic motus contingens et liber voluntatis reduci debet ad aliquem ejus motum per se, qui necessario inest, et invariabiliter; hi autem motus sunt illi actus, ad quos necessitatur voluntas ab intrinseco.

Quidquid sit de veritate hujus, est fundamentum sententiæ oppositæ, et consequenter positum ex principiis ejus, quamvis in Schola nostra hæc indifferentia motus et accidentalitas quæcumque inest (salvatis illis etiam principiis, quod omne *per accidens* reducatur ad aliquod *per se*, quod est Philosophi, et omnes admittunt, sicut omne *secundum quid* ad suum *simpliciter*, et imperfectum ad perfectum, obliquum ad rectum), motus, inquam, voluntatis reducitur ad ipsam voluntatem, tanquam ad principium uniforme in actu primo consideratum, ut tradit Doctor *in* 2. *dist.* 25.

70. Alia ratio ad idem.

Patet idem antecedens, quia hac ratione docent voluntatem supposita clara Dei visione necessitari ad finem ultimum amandum, ita ut nulla ratione in eo statu potest uti libertate et inclinatione sua indifferenti ad amandum bonum aliquod indifferens contra inclinationem visionis,

3. Ratio ad idem.

quantumlibet apprehensum. Hac etiam ratione multi Doctores, qui sequuntur oppositum conclusionis, conantur impugnare asserentes voluntatem prædeterminari Physice a Deo per qualitatem impressam, quia voluntas non potest uti sua inclinatione indifferenti, cui prædominatur talis qualitas, vel decretum Dei absolutum, aut judicium practicum, aut imperium, si statueretur in intellectu, quo posito necessario sequitur electio in se, et ad eum finem concipitur ab assertoribus. Hac etiam ratione omnes concedunt

4. Rati[...] ad idem

stante intentione efficaci finis, non posse voluntatem ferri in oppositum, sed magis prædominatur voluntati sua inclinatio innata, qua necessario fertur in objectum, quam aliquid horum, quod extrinsecus accedit; ergo nequit contra suam inclinationem naturalem, et simul exercitam uti inclinatione indifferenti circa objectum, ad quod primo modo inclinatur. Sed hoc est falsum secundum omnes, et oppositum est fidei in materia, de qua agimus, quia in potestate voluntatis est repellere illos motus, et habere actum contrarium accedente deliberatione circa objectum; ergo magis conforme est experientiæ et principiis, vel illos motus non esse elicitive a voluntate, vel certe esse ab ipsa libere, et non necessario.

Reduct[...] ad propo[...]tum.

Respo[...]

Si dicas hoc idem argumentum posse retorqueri in nos, qui dicimus saltem affectiones simplices, id est, quæ sequuntur ex apprehensione simplici convenientis esse in voluntate necessario, et passive se habente per modum subjecti.

Impu[...]ti[...]

Contra, nos de facili expedimus hanc difficultatem, quia inclinatio activa et libera voluntatis in exercitio prædominatur suæ inclinationi passivæ, et objecto, et intellectui; accedente enim deliberatione potest dissentire objecto, qui dissensus expellit affectionem contrariam, saltem ratione affectionis contrariæ sequentis, nempe tristitia ex odio peccati, ut opponitur rationi et justitiæ, et imperando intellectui, ut summoveat apprehensionem objecti delectabilis, divertendo ad alia, et hujusmodi. Si tamen voluntas ex inclinatione activa ferretur in objectum necessario eliciens actum, non esset in potestate ejus fuga objecti, aut alia prædicta, qui eadem necessitate ferretur in actum quantum ad continuationem ejus, atque etiam in reliqua per se connexa, ac proin-

de firmaret intellectum necessario in ejus apprehensione, ut *supra* probatum est ex Doctore contra Henricum.

71. Ratio. Ex ...rentia ...ntatis ab ...petitu.

Secundo principaliter probatur conclusio : Voluntas est appetitus cum ratione operans, ut distinguitur ab appetitu animali; ergo sic operari cum ratione, id est, indifferenter, ut intendit Philosophus, est differentia voluntatis ex modo operandi.

...ponsio.

Dices esse liberum actum voluntatis, ut est a proposito, non tamen esse liberum per indifferentiam, esse indifferentiam essentialem ejus, quia sic operari competit ipsi, ut supponit deliberationem

...ugnatio.

Contra, libertas hæc non competit voluntati per intellectum aut objectum, et competit ipsi in ordine ad objectum creatum saltem ; sed ejusdem potentiæ circa idem objectum est unus et idem modus operandi; vel ergo semper necessarius, vel semper liber, illud est falsum ; ergo hoc verum. Subsumptum probatur, quia ex natura objecti, inquantum motivum, aut terminativum non variatur ratio ejus, neque ex parte potentiæ inclinatio, nisi attingitur diversa ratio in objecto. Ex his colligitur identitas aut difformitas operationis; ergo sine variatione in altero horum non sequitur diversitas operandi; idem autem objectum proponitur in apprehensione et judicio, quod sequitur naturam apprehensionis, et proponitur sufficienter per apprehensionem in ratione volibilis et nolibilis secundum adversarios.

...i est ...rdo ...ntiæ ...dem ...ctum ...rmiter ...situm.

2. ...rm.

Confirmatur, quando deliberatio accedit et continuatur actus a voluntate, ut quando approbatur, v. g. complacentia elicita a voluntate, non variat rationem formalem objecti, sed perfectius repræsentat rationem formalem ejus per comparationem ad omnia, ad quæ debet comparari in ratione boni et mali secundum naturam ipsius objecti respective, et in quibus consistit ejus convenientia vel disconvenientia. Ponamus autem objectum esse bonum, et secundum affectionem commodi, et secundum affectionem justitiæ; ergo in eo casu magis deberet necessitare voluntatem, quam simplex apprehensio. Patet consequentia, quia bonum necessitans voluntatem, quo perfectius proponitur in ratione boni, eo perfectius necessitat, ut patet in fine ultimo proposito per claram visionem ejus, in sententia adversariorum ; sed in confesso est tunc non necessitari voluntatem ad continuandum actum ; ergo sequitur non necessitari ad ejus productionem.

Motus voluntatis accedente deliberatione libere continuatur.

73. 3. Ratio.

Tertio, deliberatio requiritur ad ea quæ sub consilio sunt; sed bonitas finis ut objecti non cadit sub consilio semper, sed media ; ergo complacentia finis potest esse ex sola ejus apprehensione, sed in tali complacentia potest esse meritum aut demeritum ; ergo exercitium libertatis non necessario supponit judicium, aut compositionem ; et consequenter potest esse ex sola simplici apprehensione exercitium illud cum sufficienti advertentia sine deliberatione, quæ est ex judicio et discursu.

Circa finem non est deliberatio.

Confirm. Voluntas circa impossibile peccat.

Confirmatur, voluntas est impossibilium ex Philosopho 3. *Ethicorum*. Sed ostensio illa impossibilis non est per compositionem objecti ad esse et causas quas cognoscitur non habere ex apprehensione ejus qua impossibilis est, quam tamen sequi potest complacentia in voluntate vel absoluta vel conditionata, circa ipsum impossibile, v. g. si primus Angelus lapsus voluit sibi æqualitatem Dei, in eo non fuit error aut deceptio, quia hæc supponunt peccatum.

Non fuit error antecedens lapsum in Angelo.

Item, derelictus a medicis infirmus aut damnatus ad mortem amat vitam, quam apprehendit ut impossibilem conservari,

Aliud exemplum. et ideo tristatur sine ullo errore in intellectu. Hæc autem ostensio impossibilis, in quod inclinatur libere voluntas, non est per compositionem intellectus, qua judicaretur bonum respectu voluntatis, quia conveniens ipsi, alias talis compositio esset erronea, cum objectum sit impossibile, et staret etiam cum actu contrario, quo apprehenditur ut impossibile; ergo complacentia libera voluntatis sequitur apprehensionem illius objecti, quod impossibile cognoscitur; in illa autem complacentia potest esse meritum aut demeritum, et consequenter exercitium libertatis, sequendo solam apprehensionem objecti.

Responsio. Dices cum tali apprehensione stare judicium de non prosequendo objecto, quia vetitum est, et quo ostenditur disconveniens operanti, quia impossibile est, et inordinate appetitur.

Impugnatio. Contra: contra inclinationem illius judicii operatur voluntas sequendo apprehensionem tantum. quia non appetit illud qua vetitum est, sed qua delectabile, ut proponitur per apprehensionem, et complacet contra inclinationem illius judicii, quod docet fugiendum; ergo, quod est intentum, voluntas potest eligere seu operari libere sequens solam apprehensionem simplicem, et consequenter non sequitur quod operetur necessario ex eo quod non præcedat deliberatio per judicium aut discursum inclinans ad prosecutionem aut fugam objecti.

74. Responsio. Dices secundo judicium illud de impossibilitate et prohibitione conducere ad libertatem, quia ponit indifferentiam objectivam ex parte intellectus, repræsentando objectum sub ratione mali, quamvis voluntas non sequatur inclinationem judicii.

Impugnatio. Simplici apprehensione concipi posse objectum cum circumstantiis. Contra, hæc eadem indifferentia habetur per apprehensionem, vel haberi potest, ut *infra* probabitur, quia est objecti impossibilis, nam potest probibitio et impossibilitas, ut afficiunt objectum, apprehendi simul ita ut objectum in recto, hæc autem ut adjacentia in obliquo, sicut Petrus apprehendi potest respective ad albedinem, albedo ad extensionem, quia sic per sensum cognosci possunt unico actu simplici, sicut repræsentari per unam speciem, juxta sententiam eorum qui negant sensibile commune habere speciem propriam. Deinde, per apprehensionem potest repræsentari bonum in sua specie, et particulare et limitatum, et ut conveniens operanti, sive in *esse* moris, sive in *esse* naturæ; ergo objectum ut afficitur prohibitione, quod est in se delectabile; ergo indifferenter sic repræsentat.

75. 4. Ratio. Quarto ad idem, voluntas operans circa prohibitum et libere, non operatur ex motivo mali, qua malum est, ut probavimus contra Nominales, neque requiritur ad imputationem actus aliud, quam quod apprehendat prohibitionem ut annexam operi, neque requiritur aliud dictamen de opere fugiendo, quia plerumque voluntas inordinata divertit intellectum a tali dictamine, ut minus retrahatur a fine inordinato, quem affectat, et sine remorsu in eo quiescat, vel ad illud delectabilius moveatur; ergo non solum regula operandi consistit in genere in actu compositivo intellectus, sed etiam quandoque in ipsa apprehensione, contra quam si fiat, opus imputatur; ergo voluntas media apprehensione objecti prohibiti potest libere nolle, vel non velle objectum, quod prosequitur; ergo etiam libere operando sequi solam apprehensionem. Patet consequentia, quia illa cognitio, quæ sufficit ad exercendam libertatem quoad fugam, eadem etiam sufficit ad exercendam eamdem quoad prosecutionem; ergo si maneret sola illa apprehensio objecti, posset

Suffic... appre...

sionem ad actum eccaminosum.

sequi libertas in voluntate quoad actum simplicem complacentiæ aut displicentiæ. Probatur consequentia, quia repræsentat in objecto totum, quod requisitum est ad utrumque actum contrarium, quia repræsentatur sub ratione propria, qua est delectabile et commodum, et sic in ordine ad prosecutionem simplicem, repræsentatur ut prohibitum, et ut est contra affectum justitiæ, et bonum rationis, et consequenter ut objectum fugæ; ergo in ordine ad libertatem exercitii et contradictionis sufficeret sola apprehensio talis sine ulteriori compositione intellectus.

ontinuatio motus primi ccedente eliberatione.

Deinde, formando casum aliter : Voluntas per modum naturæ secundum adversarios eliciens actum potest illum continuare accedente advertentia rationis, qua cognoscitur esse malus aut bonus, sicut dicunt communiter motus primo primos transire in liberos accedente sola advertentia rationis; tunc ergo voluntas continuat eumdem actum sequendo apprehensionem, nam quæ sufficiebat ad productionem, sufficit etiam ad continuationem actus, nec requiritur diversus conatus voluntatis. Mutatio autem, quæ accedit, est tantum ex parte intellectus per cognitionem, contra quam aut secundum quam actus continuatur, quæ posterior est, ac proinde nihil variat in eo quod est prius, nec quidquam influere potest, maxime si adversatur, sed potius quantum est ex se, retrahit, reprobando actum. Si ergo antecederet apprehensio sola prohibitionis, ille actus primo eliceretur libere, quamvis nulla esset intellectio compositiva, aut formatum judicium aut discursus. Hoc ergo dato, habemus illud quod præcipue intendimus, exercitium libertatis non exigere compositionem intellectus, aut judicium, sed sequi posse ex sola apprehensione, atque in ea reperiri sufficientem advertentiam et repræsentationem, ad hoc ut voluntas simplici complacentia libere feratur in objectum. Cum ergo omnis apprehensio particularis objecti creati proponat ipsum sub ratione limitati boni, ex qua propositione etiam in sententia adversariorum sequitur objectum proponi indifferenter, nullum superest fundamentum, ut dicatur voluntas necessitari ad actum circa objectum creatum in particulari, nam quod dicunt ex perfectione convenire voluntati, ut sic necessario operetur, et non libere, sicut ex perfectione ipsi convenit ut necessario operetur circa finem ultimum clare visum, non subsistit; dato enim hoc non sequitur primum, quia nulla est inclinatio voluntatis, qua necessitetur ad objectum, quod non est ultimum perfectivum ejus, qualis est finis ultimus, aut per quam necessitetur ad objectum indifferens, et indifferenter propositum, quæ propositio semper fit per apprehensionem boni creati sub ratione propria; nec perfectionis est ut feratur necessario in bonum inferius, et sensus, quale sæpe est illud quod apprehenditur; neque perfectio voluntatis potissima in operando debet attendi in ordine ad intellectum imperfecte concipientem et proponentem objectum, quia sic minus perfecte ipsum objectum, in quo tanquam in termino extrinseco suæ operationis, a quo sumit hæc speciem, perficiatur, ipsi voluntati conjungitur, quia perfectio voluntatis maxime attenditur in operando, ex directione et inclinatione rationis rectæ, quia perfectio voluntatis defectibilis in operando sumitur per ordinem ad regulam rectam.

Necessitari voluntatem ad motum primum non est perfectionis.

Et si dicas perfectius esse operari necessario quam libere, quamvis id concederetur simpliciter, non tamen quoad perfectionem in genere determinato voluntatis defectibilis, cui talis modus operandi non convenit; neque id perfectionis est, si com- 76.

Responsio rejicitur.

paretur ad quodcumque objectum in se imperfectum, quia neque in voluntate indefectibili esset perfectionis necessario operari circa objectum creatum, sed contrarium in ipsa est perfectionis.

Non oriri illam necessitatem ex imperfectione voluntatis.

Denique, qui statuunt hunc modum operandi in voluntate ex imperfectione, nempe ex defectu cognitionis requisitæ, illud certa ratione non probant, quia ut jam apparet ex dictis, cognitio prævia datur sufficiens, sicut simpliciter ad actum, sic etiam ad indifferentiam ejus; neque requiritur illud genus deliberationis ad complacentiam simplicem, quæ est ad intentionem efficacem et electionem, quia in illa sufficit apprehensio objecti sine ordine ejus ad media aut ad finem, et alias circumstantias, quæ per compositionem cognoscuntur ; hæc autem in nobis plerumque ad intentionem et electionem necessaria sunt.

5. Ratio.

77. Quinto ergo probatur conclusio, et confirmatur ratio præmissa cum aliis ; eatenus requitur in nobis discursus, aut formatum judicium, ut proponatur plena cognitio objecti, ut conforme est, aut difforme rationi ; ergo si per solam apprehensionem complexi, nempe objecti ut prohibiti, haberi potest talis cognitio, habetur totum quod requiritur ad exercendam libertatem ; haberi autem talem apprehensionem posse, ex dictis patet et nulla repugnantia ; ergo illa cognitio erit sufficiens attentio et ostensio objecti.

Cognosci per simplicem apprehensionem objectum ut prohibitum, vel contra.

Et probatur, ideo compositio requiritur per modum affirmationis aut negationis, quatenus ordo determinatus prædicati ad subjectum cognoscatur, atque ipsum prædicatum inesse subjecto, v. g. hoc subjectum esse prohibitum lege, aut esse conforme legi ; sed per apprehensionem illius complexi cognoscitur talis ordo determinatus prædicati ad subjectum, atque adeo ipsum prædicatum inquantum inest, ut pars concepti ; ergo est sufficiens ostensio. Atque hinc visio beatifica, cogitationes plures Angelorum simplices, visio intuitiva cognoscunt et repræsentant conjunctionem rerum evidenter sine omni compositione, suntque plena cognitio objecti ea sola ratione, qua repræsentant objectum in seipso cum adjunctis. Unde quod nos non perveniamus ad cognitionem perfectam aliquorum sine compositione et discursu per plures collationes et media notiora, est ex imperfecto modo intelligendi nostro pro hoc statu.

Exempla.

Necessitas discursus in nobis.

Angeli autem et intellectus intuitivus simplici intuitu comprehendunt perfectius ea quæ nos vix ex collatione imperfecte cognoscimus, et terminus seu finis nostri discursus est, ut cognoscamus unionem inter extrema ; ergo si per cognitionem alicujus complexi appareat perfecte talis unio, sufficit ad plenam cognitionem requisitam ad libertatem voluntatis. Unde visio beatifica, quæ est actus simplex, sufficit ad amanda in Verbo libere objecta secundaria; sic etiam artifex agit conformiter ad exemplar, cujus habet in mente

Artifex.

formatum idolum in cognitione simplici, causatum per varias collationes et discursus, quorum est terminus, et libere voluntas sequens eamdem simplicem repræsentationem exemplaris dirigit potentias inferiores ad formandum exemplatum ; sic etiam extatici habent plures actus in-

Extasis.

teriores voluntatis circa divina, ex simplici intuitu, secluso discursu et collatione, quæ cum extasi non cohærent, quia distraherent intellectum ad alia, ita ut non fixe et stabiliter adhæreret primo objecto in quo quiescit voluntate, sicut et intellectu ; sic lumen Propheticum etiam inclinat mentem ad simplicem intuitum,

Lumen propheticum.

quando res in seipsis monstrantur absentes, vel futuræ. Patet ergo per cognitionem simplicem haberi posse exercitium libertatis.

78. Interrogatio. Si petas cur in nobis exigatur collatio et discursus ad plenam cognitionem objecti, si ex natura rei talis non petatur?

Responsio. Respondeo ex eo provenire, quia objectum quandoque in se non movet neque cognoscitur, nisi per species valde universales, in quibus connexio eorum quæ ipsi conveniunt ex natura sua, non repræsentatur in particulari; ut ergo ad eam cognitionem perveniamus necessum est procedere per viam divisionis et collationis objecti ad alia, cum quibus convenit et differt, donec tandem ad propria constitutiva, vel ad hæc proxime accedentia perveniamus. Sic Metaphysicus per viam inquisitionis ex creaturis format conceptum entis infiniti, qui licet per discursum habeatur, est tamen conceptus simplex qui unico actu simplici apprehensionis repræsentari potest; sic artifex format exemplar per varias collationes, cujus mox simplex intuitio seu apprehensio æquivalet prioribus discursibus, et compositioni. Eodem ergo modo dicimus simplicem apprehensionem alicujus complexi æquivalere quantum ad ostensionem et repræsentationem cognitioni complexæ, ac proinde recte ex ea sequetur exercitium libertatis sine compositione; ergo apprehensio boni limitati sub ratione particulari æquivalet in repræsentando huic compositioni, qua judicatur illud esse bonum, et esse limitatum, illud esse bonum delectabile et esse prohibitum. Potest similiter apprehendi unico actu, qui æquivalebit similiter compositioni illorum extremorum, quantum ad ostensionem, quæ prærequiritur ad exercitium libertatis, repræsentando illa extrema unita, quod est intentum,

Ordo discursus.

Inquisitio de Deo.

Simplex apprehensio æquivalet compositioni.

Ratio. Fieri veniale in materia gravi ex advertentia.

Sexto, in motu primo primo, vel ut vocant secundo primo, potest esse peccatum veniale, etiamsi materia sit gravis, ex defectu advertentiæ; quod si esset plena, esset peccatum mortale, quod admittunt adversarii; ergo voluntas exercet suam libertatem in tali casu peccaminoso, alias non posset esse peccatum. Quæro ergo tunc, an habeatur judicium de malitia talis actus; si sic, ergo erit peccatum mortale cum sufficienti advertentia rationis; si non habet judicium, ergo sola apprehensio erit sufficiens ad peccatum, cum alia cognitio infra judicium haberi nequit.

Responderi potest haberi judicium imperfectum. 79. Responsio. Impugnatio.

Contra, ideo imperfectum, quia vel confusum; hoc non excusat, sicut neque ignorantia crassa, cum qua intellectus habet minorem advertentiam et expressionem mali. Vel ideo imperfectum, quia remissum; sed hoc non juvat, quia operatur cum expresso et formato judicio et consensu vel dissensu intellectus prævio, in quo consistit usus plenus rationis. Vel ideo imperfectum, quia virtuale judicium ut ipsi vocant; sed virtuale judicium est judicium in apprehensione, ex qua causatur judicium; ergo intentum.

Dices hoc idem argumentum fieri posse contra nos, quia etiam data apprehensione quæritur cur non sit peccatum mortale? 80. Objectio.

Respondetur propter imperfectam advertentiam et applicationem intellectus ad objectum, qui distrahitur circa alia fortuis moventia, quæ distractio non facile contingit in intellectu componente et assentiente vel dissentiente, qui actus non habetur nisi per collectionem virium intellectus circa objectum, cui assentit vel dissentit, sicut neque discursus. Dubitatur enim, et merito, quia experientia favet, an simul intellectus possit habere plures assensus circa objecta disparata pro hoc statu simul, quorum unum ex alio non dependet? Non ita dubitatur, an possit habere plures apprehensiones.

Solvitur. Unde contingat inadvertentia excusans.

Confirm. Confirmari potest argumentum ex sententia eorum, quos in favorem conclusionis adduximus, asserentium motus quoscumque etiam sensualitatis, qui sequuntur ex imaginatione rei illicitæ, esse peccata; ad hos enim motus difficulter salvari potest judicium formatum intellectus, quidquid sit de veritate ipsius opinionis in se, quam præter citatos tenet Magister *in* 2. *dist.* 24. Altisiodorensis *lib.* 2. *summ. tract.* 28. *cap.* 1. Parisien. 2. *tract. de matrimonio cap.* 7. Alensis, 1. *part. quæst.* 125. *art.* 1. D. Bonavent. *dist.* 24. limitantes ad illum motum, qui oritur ex suggestione et imaginativa approbatione, quæ sententia supponere debet exercitium libertatis ex apprehensione.

Peccatum in sensualitate.

81. Objectio. Objiciunt primo illud Aristotelis 3. *Ethic. cap.* 2. ubi ait quæ a nobis repente fiunt, a nobis non per electionem, sed necessario fieri.

Responsio. Electio æquivoce sumitur. Respondet Doctor *in* 2. *dist.* 6. *quæst.* 1. *ad* 1. electionem sumi æquivoce: Uno modo pro actu voluntatis consequente plenam apprehensionem objecti, ut cum peccare quis dicatur seclusa perturbatione in intellectu aut passione in voluntate. Alio modo, ut quando quis dicitur eligere post conclusionem syllogismi practici, post scilicet consultationem de medio necessario ad assequendum finem. Primo modo electio potest esse impossibilium; secundo modo possibilium tantum est, nam syllogismus practicus ex fine concludit illud quod est ad finem. Philosophus autem loquitur de electione secundo modo, nam distinguit eam contra concupiscentiam, iram et voluntatem: *Sed neque voluntas,* inquit, *esse* (supple electio) *quamvis propinqua esse videtur; electio enim non est impossibilium,* etc. *voluntas autem impossibilium est, puta immortalitatis,* etc. *Adhuc autem voluntas finis est magis, electio autem horum, quæ sunt ad finem, puta sanitatem, volumus; eligimus autem per quæ sani erimus,* etc. Denique, loquitur Philosophus de repentinis ex passione et concupiscentia, in quibus quandoque est peccatum, quandoque non est; unde adversarii ad idem respondere tenentur, quamvis enim quandoque advertentiam aliquam supponunt, repentina esse non desinunt, quia secundum delectationem et tristitiam, concupiscentiam aut iram, rapiunt voluntatem, ut etiam humano modo operetur, et repente, quod non probat eam non operari libere. Aliquando hi motus, dum sunt in appetitu sensitivo, etiam antequam voluntas consentiat, rapiunt secum potentiam motivam externam, ut aliquid faciat ex instinctu appetitus, non ex directione rationis, ut patet in stultis et amentibus, et etiam dormientibus, in quibus sopitur ratio.

2. Responsio.

Objicies secundo, quod pueri et amentes essent liberi; sed hoc est absurdum, quia in eis nullum est peccatum, sed ubi usus libertatis in viatore, potest esse peccatum; ergo, etc. 82. Objectio 2.

Respondetur varie juxta placita Doctorum. Alii admittunt in his discursum, et non deliberationem, ut Victoria *in relectione de puero veniente ad usum rationis part.* 1. *num.* 4. *propos.* 3. Angestus *in moralibus c.* 6. Corduba *lib.* 1. *q.* 9. 23. *dub.* 4. *not.* 3. *et lib.* 2. *quæst.* 10. *de ignorantia,* § *Respondeo ad replicam.* Sumelius 1. 2. *quæst.* 71. *art.* 6. *disput.* 6. 1. *concl.* 2. *et quæst.* 74. *art.* 3. *disput.* 1. *concl.* 1. *et* 5. *quæst.* 89. *art.* 6. *disp.* 1. *in* 1. *præmisso,* et latius 1. *part. quæst.* 14. *art.* 13. *in nova appendice* 2. *editionis,* Molina 1. *part. quæst.* 14. *art.* 13. *disput.* 2. Vasquez 12. *disp.* 35. *cap.* 3. *et disput.* 139. *cap.* 1. *in comment. ad*

Responsio. Discursum sine deliberatione aliqui statuunt in pueris.

quæst. 13. *art.* 2. et plures alii. In contraria sententia est Medina 1. 2. [Sententia opposita.] *quæst.* 10. *art.* 3. *concl.* 2. Adam *in* 1. *sentent. quæst.* 2. quam probabilem existimant Victoria et Corduba *supra;* Salas, Fonseca, et alii etiam sequuntur eamdem opinionem. Sed in hoc parum immorandum est, cum nequeat haberi certa regula, sicut neque certum medium in pueritia et amentia, juxta priorem opinionem quæ magis communis est (quæ salvat aliquam libertatem in illis) respondendo nihil urget argumentum.

83. [Libertas quæ ab aliquibus tribuitur pueris.] Sola difficultas est quomodo salvando libertatem non salvetur in iisdem capacitas doli et peccati, nam aliqui, ut Sumel, et Ledesma *in* 2. *part.* 4. *quæst.* 71. *art.* 1. tribuant eis libertatem politicam et artificialem, et moralem, et hanc negat Ledesma in ignorante Deum invincibiliter, quam distinctionem tenet Camerarius *lib.* 1. *de lib. arb. cap.* 4. Hæc distinctio non recte sumitur ex parte voluntatis, [Salvari potest ex impedimento intellectus non voluntatis.] nam si habeat dominium sui actus, et completam potentiam, per accidens est ut illam exerceat in hac aut alia materia. Admitti tamen posset, quando est defectus ex parte intellectus non potentis attingere objectum morale, neque apprehendere bonum qua bonum, aut malum oppositum, neque rectam rationem objectivam, ut legem formaliter, quamvis aliqua alia objecta sensibilia, ut artificialia attingere, quæ sensum exercent, et in iis aliquo modo discurrere; ad universalia autem et mere spiritualia non assurgeret, in quibus sicut deficit in discursu, sic eti- [Libertas ad politica.] am in apprehensione, nam si posset apprehendere objectum qua tale formaliter, non subest ratio quin circa illud componere et discurrere posset, modo in aliis exerceat hanc facultatem. Patres etiam admittunt ex parte illam distinctionem quantum est ad posse proxime operari, qui dicunt in politicis, et ad peccandum hominem post lapsum habere facultatem operandi, ut auctor Hypognostici; ad [Signum libertatis.] bonum autem nisi adjuvetur, non habere potestatem.

Signum libertatis est, quando increpationibus, præmiis, pœnis, consilio, laude et vituperio ducuntur; quando autem in eis non est usus libertatis, sic neque aliquis voluntatis, sed quidquid faciant, faciunt instinctu appetitus sensitivi. Quid enim probat a priori aut posteriori in iis [Non esse in eis libertatem.] dari aliquem actum necessarium voluntatis, et ad quid conducit, cum voluntarium in iis non salvatur ex Philosopho aliter quam in brutis; vel quænam experientia probat talem actum in operibus ipsorum? Nam si quæ experientia probat dari actus necessarios voluntatis, illa solum habetur in iis, qui compotes sunt rationis, et ponitur in motibus repentinis, quos contrarii putant esse actus elicitos voluntatis. Ex quo patet ad objectionem, vel concedendo juxta primam sententiam [Responsio ad objectionem.] in aliquibus usum libertatis, et sic negatur subsumptum cum ejus probatione; quamvis concedi posset etiam probatio juxta mensuram discretionis; vel secundum aliam opinionem negando sequelam, sed prior opinio magis placet, nisi omnino sint ita amentes, ut perturbetur in iis omnis usus rationis, sicut contingit in furiosis. Unde quicumque apprehendunt bonum per intellectum, possunt etiam exercere libertatem voluntatis circa illud genus boni, qualecumque sit.

Objicies tertio sequi motus primo primos esse imputabiles, sed hoc est rigorosum, neque admittitur ab omnibus, ergo, etc. 84. [3. Objectio.] Sequela patet, quia sunt actus eliciti voluntatis, et consequenter per se liberi; [Ex motibus primo primis.] ergo sunt sub dominio ejus, ac proinde imputabiles. Minor etiam patet, quia non sunt in nostra potestate, quia impossibile

est quin visis tangamur, ex Augustino et experientia constat esse necessarios.

Responsio. Respondetur hos motus esse varios. Primi sunt appetitus sensitivi, undecumque oriantur, vel ex dispositione corporis, vel ex approbatione phantasiæ, ut vocant ; tales sunt prosecutio et delectatio circa appetibile, vel his contraria circa illud quod fugit.

Deinde, actus et delectatio in voluntate consequens ipsum actum, vel quandoque antecedens.

Pro nunc supponimus ex dictis *supra quæst.* 7. affectiones, quæ passiones dicuntur, non esse actus elicitos voluntatis, quidquid dixerint adversarii, sed impressiones ab objecto conveniente, vel disconveniente causatas, ut est præsens in intellectu, esse autem necessarias, omnes pene concedunt in seipsis, quamvis in causa possint esse liberi. Redditur autem quandoque objectum conveniens voluntati, aut disconveniens per actum elicitum, inquantum scilicet volitum, aut nolitum, v. g. tristitia de peccato, sequitur ad nolitionem peccati considerati, ut præsentis. Hæc etiam convenientia, aut disconvenientia non solum fundatur in actu elicito voluntatis, sed etiam in inclinatione ejus ex habitu ut male affecto, occursus inimici est causa commotionis et acerbitatis repentinæ, sine prævia volitione elicita, aut nolitione; aliquando etiam fundatur in inclinatione naturali voluntatis, ut puta quando objectum naturaliter concupiscibile est, vel ex connexione voluntatis cum appetitu sensitivo, vel ex natura ipsius voluntatis; utroque modo potest causare passionem secluso etiam actu elicito, et prævie ad ipsum. De his fusius in illa quæstione dictum est.

Passiones non esse actus elicitos, earum causa multiplex.

85. Responsio. His suppositis, ad argumentum respondeo motus omnes tales tam proprios quam appetitus prævenientis voluntatem non esse proxime in potestate voluntatis, quamvis aliquando remote, ut si prævisi sunt in causa, quæ est voluntati subjecta. Quando ergo neque in causa sunt prævisi, non sunt peccata, quando secus, sunt peccata, quia ad imputationem effectus (loquor de inordinatis juxta intentum argumenti) sufficit libertas ejus in causa; non dico tamen omnes etiam motus prævisos imputari ad peccatum, quando subest legitima causa operandi, et necessitas, quamvis forte oborturus ejusmodi motus prævideatur, aut certe, aut probabiliter, modo subsit securitas non consentiendi, ut loco suo dicetur, explicando in specie quando imputabiles sunt. Reliqui autem motus, qui consequuntur ad actum voluntatis, sunt imputabiles in peccatum, si mali sunt, vel inordinati, modo cætera adsint, nempe advertentia ad legem, cui repugnant, et hujusmodi (quia sunt perfecte liberi in sua causa) modo adsit, inquam, advertentia ad legem, in quocumque actu fundetur ; nam aliquando apprehenditur objectum absolute in ordine ad inclinationem aliquam voluntatis, absque eo quod apprehendatur per ordinem ad regulam seu legem, et quamvis fiat liber, excusatur a malitia propter inadvertentiam, seu ignorantiam invincibilem juxta communem ex definitione illa *voluntarii*, per illam particulam, *singula sciente in quibus est operatio.*

Quando sunt peccata, quando non, etiam prævisi motus.

Motus consequentes voluntatem.

Objicies quarto : Ad operationem collativam voluntatis requiritur collatio intellectus; ergo non sufficit apprehensio, seu simplex actus intellectus. 86. 4. Objectio.

Respondetur, quando prærequiritur collatio intellectus id provenire, quia complexio, aut ordo objecti alias non est cognitus in ordine ad ea ad quæ comparari debet, aut ordinari, id tamen per accidens est ex imperfecto modo cognoscendi pro hoc statu. Unde si daretur, vel Responsio.

quando datur cognitio simplex, ut in artifice, quæ æquivalet cognitioni complexæ, quantum ad ostensionem, sequeretur collatio in voluntate, vel sequi potest, cum nihil aliud exigat præter applicationem objecti. Ad simplicem autem complacentiam objecti non exigitur collatio in voluntate aut intellectu, quia non est objecti, aut finis, ut comparatur ad media, sed ut in se bonum est. Universaliter ergo, et semper negatur antecedens, quia voluntas ex se collativa est supposita apprehensione extremorum, ut docet Doctor *in* 2. *dist.* 6. *quæst.* 1. *ad* 2. *et* 3. et alias sæpe.

Voluntas collativa quid prærequirit.

Replica.

Dices, supponit saltem assensum et judicium intellectus; ergo non sufficit sola apprehensio. Antecedens patet, quia voluntas est appetitus rationalis, seu cum ratione, sed ratio superaddit apprehensioni judicium et discursum; omni enim cognitivæ, etiam in brutis, convenit apprehendere suum objectum; ergo ratio inquantum superaddit aliquid apprehensioni, debet esse cum judicio et discursu, quia in his tantum distinguitur homo a bruto. Et pro majori explicatione confirmatur, voluntas inquantum operatur moraliter, ut principium virtutis et vitii, debet habere regulam distinctam ab ea, qua dicitur appetitus ut sic, vel imperfectus et irrationalis in specie; sed omnis appetitus supponit scientiam sui objecti, saltem apprehensivam; ergo voluntas amplius requirit ut operetur qua potentia rationalis, id est, indifferens. Accedit quod prudentia sit regula virtutum, cujus actus consistit in discursu ad conclusionem practicam.

Ratio superaddit apprehensioni.

Confirm. Regula operandi.

Responsio.

Respondetur voluntatem habere regulam diversam ab appetitu, etiam in genere apprehensionis, nam sicut operatur circa finem formaliter, movendo se in finem, supponit apprehensionem finis, qua talis est formaliter, quando etiam movetur in finem per simplicem complacentiam, qualem apprehensionem non supponit appetitus qui non fertur in finem formaliter, sed materialiter tantum. Præterea, talis apprehensio repræsentat quandoque non solum finem per modum objecti, sumendo notionem finis late, sed etiam ut habet regulam annexam, cui voluntas circa finem conformari debet, nempe legem, et in hoc distinguitur ab apprehensione in genere aut ab imperfecta sensitiva in specie. Tertio denique voluntas dicitur rationalis, non denominatione extrinseca ab intellectu, sed quia ipsa ex se rationalis, est, id est, indeterminata in operando, et magis in hoc sensu rationalis quam intellectus, ut ex Philosopho ostendit Doctor *in com. ad* 9. *Methaphysicæ*. Unde quamdiu in voluntate salvatur indifferens modus operandi, manebit rationalis, quod verum est, sive cognitio procedat a ratione, sive a solo Deo producatur, sive etiam diceretur quod possit operari, supposita tantum imaginativa, modo operetur indifferenter. Quarto, si recurratur ad indifferentiam objecti, et attentionem requisitam, hanc *supra* ostendimus convenire cognitioni simplici quoad actum sibi proportionatum, nempe simplicem in voluntate; ad hoc ergo æquivalet apprehensio cognitioni compositæ quantum ad ostensionem. Quinto denique, si dicamus voluntatem præexigere judicium, dicimus non requiri judicium formale, sed virtuale aut formale, et illud inveniri in cognitione simplici, etiam formale æquivalenter, nam judicium formale duo includit, vel adhæsionem intellectus ad objectum, qua aliquid in se complexum est, quæ supponit collationem, et ipsam collationem; assensus autem intellectus consistit in adhæsione,

Regula voluntatis, est cognitio finis formaliter.

Quomodo voluntas est rationalis.

Quale judicium prærequirit voluntas.

Quid includit judicium formale.

non in collatione, quia hæc superfluit, ubi unio terminorum in se cognoscitur, cum qua cognitione repugnat dissensus quacumque via illa habetur. Ideo in intellectu perfecte concipiente non ponitur talis collatio, quamvis in ea sit adhæsio et assensus, et hic non repugnat cognitioni simplici, qua cognoscitur prædicatum in subjecto ex terminis per se notis ex apprehensione, quæ æquivalet adhæsioni intellectus quo fertur in complexionem supposita collatione, et potest dici assensus in eo sensu.

Assensus est adhæsio.

Apprehensio æquivalens compositioni.

87. Assensus virtualis.

Alio modo dicitur assensus naturalis, quando diversis apprehensionibus cognoscuntur relative ad invicem, et non solum absolute (si enim absolute oportet adinvenire medium per collationem, aut discursum, in quo uniuntur, vel cognoscuntur in re unita, cum alioquin non sit ratio objectiva determinans intellectum ad assensum), tunc habetur assensus virtualis, quia evidens causa ejus cognita, nempe extrema apprehensa, ut dicunt ordinem ad invicem explicite apprehensum. Potest ergo apprehendi objectum una apprehensione, et lex ut concernit ipsum altera apprehensione, et habetur quidquid requisitum est ad actum voluntatis ex intellectu simplici; vel potest apprehendi simul totum complexum, alterum in obliquo, alterum in recto, ut *supra* deductum est; quod sufficit ad plenam ostensionem et advertentiam intellectus. Et hoc est quod *supra* in primo argumento ad conclusionem deduximus : Quotiescumque apprehenditur bonum particulare creatum sub ratione propria habere indifferentiam, quæ haberi posset ex parte objecti per hanc compositionem, hoc est bonum tale limitatum, quod requirunt adversarii, quotquot recurrunt ad radicem indifferentiæ ex parte objecti aut intellectus proponentis, ut salvetur libertas formalis in voluntate; vel ergo apprehensio talis non proponit objectum qua natum est proxime movere voluntatem, vel proponit ut indifferens est, et indifferenter. Ex quo patet ad argumentum *supra* propositum, nam quod additur de prudentia, non est ad propositum, quia prudentia est habitus electivus, et supponit tam intentionem quam etiam complacentiam finis ut objecti, et versatur circa ea quæ faciunt ad electionem et particulares circumstantias.

Prudentiæ effectus, et propositio

88. Objectio ultima.

Objicies ultimo : Voluntas passive se habens ad delectationem necessitatur, per te, sed stante delectatione non potest non sequi actus prosecutionis ; ergo ad eum necessitatur voluntas. Patet minor, tam efficax est delectatio respectu actus sequentis quam ipse actus, ut supponitur respectu delectationis, quia utraque inclinat formaliter quantum est de se, voluntatem in objectum ; sed non stat actus amoris, quandoque saltem cum præsentia sui objecti sine delectatione ; ergo neque delectatio ut prævia est, sine amore consequente. Deinde, delectatio ut prævia est, ad actum elicitum voluntatis, videtur magis efficax ad inducendum actum, quia est secundum inclinationem naturalem vel habituatam, secundum quam objectum fit conveniens magis, quam per actum elicitum ad inducendam delectationem, quæ est de objecto, quod solum est conveniens secundum inclinationem tantum elicitam, quæ si repugnat inclinationi naturali et habituatæ potentiæ, forte non includit delectationem, vel certe remissam. Deinde, hac ratione amor efficax finis necessitat ad electionem indeterminate, si media sunt plura ; determinata vero, si unicum tantum est in re absolute, aut respectu ad agens, cui non suppetit aliud, quia non est in ejus facultate, sed

Necessitari voluntatem per delectationem ad actum.

magis est electio in potestate voluntatis, quam amor sequens delectationem, quia illa est in potestate voluntatis saltem in causa, amor autem nequidem in causa, ad quam passive se habet.

Responsio. Respondetur negando minorem, quia delectatio nec semper, nec necessario

Delectatio non necessitat ad actum.

infert actum, quando sequitur, necessitate, inquam, naturali, licet excitet, et inclinet voluntatem ut agat, non ut natura tamen, sed libere, ut patet in vocatione divinæ gratiæ, ex Tridentino *sess.* 6. *cap.* 5. *et* 6. *et can.* 4. *ut cui potest homo dissentire, si velit.* Vocationem autem Augustinus quandoque in amore, quandoque in delectatione statuit, *lib.* 1. *ad Simplicianum q.* 2. *tract.* 26. *in Joan. lib.* 2. *de peccatorum meritis et remissione, cap.* 2. et alias *supra* vidimus. Patet ex doctrina Patrum quoad delectationem,

Vocatio divina quandoque per delectationem.

quæ excitatur ex suggestione fomitis et tentationis, cui licet consentiat voluntas, nisi specialiter adjuvetur, consentit tamen libere, et peccando; qui consensus ipsi imputatur ad culpam. Patet idem ex progressu peccati, quem statuunt Patres, in quo ultimus terminus complens peccatum, est consensus liber voluntatis.

Delectatio fomitis non necessitat ad consensum.

Progressus tentationis.

Differentia inter actum et delectationem.

Ad minoris probationem, negatur antecedens, quia licet tam actus quam delectatio insunt potentiæ, ut subjectum est, actus tamen est determinatio ejus quoad virtutem activam, etiam formalis; delectatio vero licet excitet potentiam, ut agat ex inclinatione sua ad objectum conveniens, est tantum determinatio potentiæ in ratione formæ, ut subjectum est, quæ in agendo non necessario sequitur suam inclinationem passivam, quia est ad utrumlibet; sub actu vero non est ad utrumlibet, quia determinate sub affirmatione. Ex quo patet ad secundam probationem, et ad tertiam, nam voluntas sub intentione est determinata virtualiter ad electionem per se consequentem, quod sufficit ad tollendam indifferentiam ejus ex hypothesi actus eliciti. Potest ergo delectationi dissentire voluntas, ut patet etiam in corrupta per violentiam; potest et amovere ipsam delectationem amotis causis, ut imaginatione et apprehensione objecti per imperium voluntatis; salvatur ergo experientia; salvatur etiam quidquid Moralistæ determinant circa motus primos voluntatis. In hac sententia Doctoris, quamvis voluntas non habeat actus necessarios per modum naturæ, et de reliquo videtur magis conformis principiis libertatis circa objectum creatum in particulari. Quod enim adversarii contendant voluntatem nullos habere motus aut affectiones nisi vitales ab ipsa productas, est quæstio Philosophica tam de vitalitate actus, quam de natura affectionum, quæ supra terminata est; et ex dictis hîc de natura voluntatis, et modo operandi ejus, manet resoluta, quia ad vitalitatem actus non requiritur ut voluntas producat illam, neque necessitas illorum motuum, quatenus non sunt in potestate voluntatis, probat eos effici a voluntate, sed potius oppositum, ut suo loco videbitur.

Resolutio ex dictis.

Ad alias duas quæstiones, quæ huc spectant, nempe, an voluntas necessitetur ad finem, et indifferens sit tantum circa media. Item, an prima volitio ei insit a Deo tantum active producente, non est quod immoremur, quia patet ex dictis quoad primam quæstionem; et quoad secundam sola difficultas est de vocatione divina, quæ fit in nobis sine nobis, quando est per modum actus vitalis, quam commodius explicabimus (Deo favente) in tractatu de gratia et auxiliis, cujus proprius est locus. Licet quæstio latius disceptetur 1. 2. *q.* 9. *art.* 4. de prima volitione cujuscumque objecti, videatur Vasquez *disp.* 39. ubi interpretatur D. Thomam, 89.

Remissio aliarum quæstionum.

Unde causatur prima volitio.

qui asseruit primam volitionem esse ab extrinseco, et quo sensu intelligatur ab aliis, et eum interpretatur ipse Vasquez; non vacat enim divinare jam in re incerta. Insinuavimus sententiam Doctoris in hoc, *quodlib.* 21. *citato ad conclusionem,* ubi dicit primam intellectionem esse ab objecto fortius movente; volitionem autem elici ab ipsa voluntate libere.

Omnis actus elicitus a voluntate est liber. Sufficit quantum ad scopum præsentis disputationis de natura liberi arbitrii, et modo operandi voluntatis, salvare ejus libertatem quoad omnes actus, ad quod ipsa concurrit effective; libertatem, inquam, vel immediate, vel certe mediate, et in causa; quod dico propter electionem supposita intentione, quando medium est necessarium simpliciter, vel necessarium respective ad operantem, quando aliud non offertur, quod sit in ejus facultate; intentio enim respicit finem, ut est in potestate operantis, et quamvis medium aliquod simpliciter possibile sit, respectu operantis potest esse impossibile, vel se habere ut impossibile.

Utrum voluntas possit habere puram omissionem?

90. Sententia negativa. Proponitur quæstio sub aliis terminis, an scilicet detur voluntarium absque omni actu? Sic eam movet D. Thomas 1. 2. *q.* 6. *art.* 3. quo in loco Conradus, Medina tenent partem negativam, *et q.* 71. *art.* 5. et videtur plurium antiquorum, Alensis 2. *p. q.* 130. *m.* 2, *et* 10. Mag. *in* 2. *d.* 35. D. Bonav. *ibid.* citatur Bacchon. *d.* 44. *q. unic. art.* 2. Albert. *d.* 35. *art.* 3. *ad* 2. D. Thomæ *de malo q.* 1. *rt.* 1. Adam *in* 4, *q.* 6. *art.* 2. *dub.* 1. Henric. *quodl.* 22. *q.* 24. Probabilem docet Gabriel *in* 2. *d.* 41. *art.* 3. *dub.* 3. eamdem tenet Vasquez 1. 2. *disp.* 92. *c.* 2. Quidam horum exigunt actum voluntatis terminatum ad omissionem per modum objecti, ut Alensis et Adamus. Aliis sufficit ut sit actus interior respectu alicujus objecti incompatibilis cum actu qui dicitur omitti. Alii demum exigunt saltem aliquem actum, quia sine actu positivo nequit haberi exercitium libertatis, quod est valde consentaneum opinioni eorum, qui dicunt voluntatem determinari per judicium seu imperium practicum, seu radicem suæ indifferentiæ et determinationis habere in intellectu. Unde nequit habere determinationem suæ libertatis per exercitium, nisi præcedat determinatio intellectus, qua posita sequitur exercitium virtutis in voluntate, ac proinde per aliquem actum positivum. Varii modi dicendi.

Secunda et opposita est satis frequens, quam loco citato docet S. Thomas 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 3. *et in* 2. *dist.* 35. *q.* 1. *art.* 3. et eam deducunt moderni ex aliis ejus locis. Est Capreoli *in* 2. *eadem dist. quæst.* 1. *art.* 1. ubi etiam Richardus, Ægidius Romanus, Bassolis, Durandus, *quæst.* 3. *et in* 3. *dist.* 33. *quæst.* 2. Occham *quæst.* 10. *dub.* 1. Gabriel *supra* Suarez *tom.* 1. *Metaphys. disput.* 19. *sect.* 4. *et* 1. 2. *de voluntario disp.* 1. *sect.* 5. Salas 1. 2. *tractat.* 3. *disp.* 3. *sect.* 3. Curiel *ibidem, quæst.* 6. *art.* 3. *dub.* 1. Hanc quæstionem ex professo non disseruit Doctor; pluribus tamen in locis hanc sententiam supponere videtur, vel incidenter probat ut hîc in textu *supra* præmissa *in quodl.* 16. *in* 2. *dist.* 42. *ad primum pro q.* 3. sed clarius *in dist.* 7. *quæst. unica,* § *Restat nunc dicendum de bonitate morali,* etc. infra contra secundum dictum Sancti Bonaventuræ argumento primo probat voluntatem habere libertatem ad suspensionem sui actus absque alio actu elicito. Eamdem doctrinam supponunt ejus principia *in* 3. *dist.* 25. *q.* 2. ubi ad voluntarium dicit Sententia affirmativa.

sufficere voluntatem non contraniti, atque adeo actum fidei in habente fidem tam supernaturalem quam naturalem objecti circa revelata proposita, sic esse liberum. Idem supponunt principia ejus *in* 1. *dist.* 1. *q.* 4. et magis sequitur ex dictis ejus, in quibus libertatem ejusque radicem refert passim ad ipsam voluntatem, non ad intellectum, non ad objectum, *in* 1. *dist.* 1. *quæst.* 4. *dist.* 39. *in* 2. *dist.* 6. *quæst.* 2. *dist.* 25. *quæst. unica dist.* 31. *ad* 1. *in* 3. *dist.* 36. *art.* 2. fuse et *in hac d. quæst. præmissis, et sequenti quodlib.* 16. *et* 18. 21. et passim ubi modum agendi voluntatis declarat.

91. Quia tamen hæc quæstio plura involvat, ad quæ in particulari dicendum est, notandum est eam versari circa actum tantum elicitum voluntatis, non autem imperatum, de quo nulla est controversia eum dari absque omni positivo incompatibili externo, aut etiam indifferente, in quo fundari possit illa omissio, ut patet in multis non eligentibus finem, aut media proposita, ut in judice permittente violationem justitiæ, aut iis, qui minora mala permittunt, ne graviora succedant. Loquendo ergo de omissione interna, ut comparatur ad voluntatem, potest considerari ut ad eam est potestas immediate, hoc est, non mediante actu; et an hæc potestas reducatur in usum, ita ut licet voluntas eam habere possit per meram suspensionem actus, sine productione alterius, an ita in exercitio contingat semper ut plurimum vel quandoque, et an quavis materia operationis, an solum in aliqua determinata, v. g. respectu boni creati vel increati, finis et mediorum; an in materia virtutis et vitii, meriti et demeriti; an solum materia indifferenti quoad *esse* morale, quæ plenius resolvemus, ut facultas dabit per sequentes conclusiones.

Sensus quæstionis.

Prima conclusio: In quacumque materia pura omissio est in potestate voluntatis, ita ut nulla sit ad eam repugnantia Physica aut Metaphysica, quidquid sit, an contingat voluntatem uti ea potestate secluso omni actu. Hanc tenet secunda sententia; est nostri Doctoris. Probatur primo, argumento ipsius: Nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas ex Augustino *primo retract. cap.* 22. et alias; sed voluntas potest aliquam potentiam inferiorem suspendere ab omni actu, ergo et seipsam. 92.

1. Conclus.

Probatio Doctoris.

Secundo: Voluntas habet dominium sui actus quoad exercitium ex definitione assignata communiter liberi arbitrii; ergo et indifferens ad agendum, vel non agendum, et consequenter quantum ad usum libertatis æque respicit utrumque extremum immediate, sed hæc potestas ita immediate respicit actum, ut non requirat alium, quo velit ipsum elicere, alias daretur processus in infinitum, quia de illo actu similiter esset quæstio, si libere eliciatur sine aliquo priori actu; si sic, non est major ratio quare standum esset in illo quam in secundo. Si non, datur processus in infinitum, quem nequit habere voluntas, vel standum esset in aliquo actu naturaliter elicito, quod præjudicaret libertati sequentium; utrumque horum est inconveniens, ut per se constat; ergo etiam ad omissionem est æque immediata potestas voluntatis, sicut et ad affirmationem. Patet consequentia, quia extrema contradictionis, ut referuntur ad voluntatem, opponuntur; ergo utraque sub eadem ratione opponuntur, et circa idem subjectum eodem modo sumptum, atque immediatum; sed hoc esset falsum, si actus immediate sequatur voluntatem, omissio vero mediante actu; quot enim modis dicitur affirmatio, seu unum oppositorum, tot modis dicitur et alterum; 93.

2. Ratio ex definitione liberi arbitrii.

Immediate comparatur voluntas ad actum sicut ad omissionem.

Contradictoria ad idem comparantur.

ergo si actio immediate respicit voluntatem, sic negatio aut omissio actionis ; neque alioquin apparet quomodo salvari possit dominium directum voluntatis super suo actu.

Responsio. Dices voluntatem quidem non necessitari ad prosecutionem, v. g. tamen nequit habere exercitium libertatis, quod consistit in aliquo positivo, sive actu aliquo, cui connexa est omissio.

Impugnatio. Petitio principii. Contra, petitur principium, hoc enim est quod in quæstionem venit. Voluntas sicut non necessitatur ad prosecutionem objecti, cujus omissionem habet, sic etiam non necessitatur ad actum, cui connexa est omissio, alias omissio non esset libera ; sicut ergo propositis duobus objectis simul potest neutrum eligere, sic etiam potest non prosequi primum objectum, neque etiam secundum. Demus casum alias pro tunc non offerri per intellectum ad neutrum simul, aut disjunctive necessitatur voluntas ; quod probatur præmittendo casum, quo prosecutio utriusque objecti esset prohibita ; quid ergo tunc dicendum ? Peccaret sine dubio alterutrum prosequendo, neque alia ratione, nisi quia potest non prosequi ; ergo habere puram omissionem utriusque.

Casus possibilis.

94. 3. Ratio. Tertio, quia ad puram omissionem non requiritur actus, ut in terminum, quia actio est ad ens, omissio aut pura negatio entis ; neque ad eam per modum operationis tanquam objecti quia non necessario omittens vult directe omissionem, ut ipsi sit libera ; neque requiritur actus, qui respiciat fundamentum omissionis, cum quo est connexa necessario omissio, tanquam cum fundamento et causa proxima, quia omittens potest exercere actum indifferentem, cum quo potest connecti omissio, aut actus oppositus, v. g. omittens sacrum legere officium, ex quo sic argumentor.

95. 4. Ratio. Quarto, eatenus pura omissio non posset esse in potestate voluntatis immediate, et sine aliquo actu, quatenus actus esset causa proxima ejus, sine qua non posset poni ; sed hoc est falsum, ergo. Major est nota, probatur minor exemplo præmisso, quia potest legi officium intra sacrum vel extra sacrum, et cum ejus omissione ; ergo talis lectio non est causa per se omissionis, sed sola voluntas. Consequentia patet, quia causa per se alicujus extremi contradictionis nequit stare cum opposito, quia nequit esse sine suo effectu per se, si sit talis ; lectio tantum concomitans sic non erit causa neque conditio respectu omissionis, neque consequenter exercitium libertatis respectu ejus, cum possit exerceri libertas respectu oppositi, stante lectione officii. Quod ergo omissio conjungatur tali lectioni, non provenit ex natura lectionis, sed ex libertate voluntatis, ac proinde eadem libertas potest excerci respectu omissionis sine actu lectionis officii, cum quo hic et nunc est conjuncta.

Connexio omissionis ad actum indifferentem est per voluntatem.

Responsio. Si dicas lectionem officii non absolute sumptam esse causam omissionis, sed in talibus circumstantiis, in quibus repugnat cum auditione sacri.

Impugnatio. Contra, quia ad exercitium libertatis respectu omissionis juxta plerosque oppositæ sententiæ, non requiritur aliud, quam quod voluntas eliciat actum positivum, cui conjungi possit ipsa omissio, quod invenitur in proposito. Deinde, lectio officii potest intendi sine eo quod voluntas feratur in circumstantias, ut *infra* probabitur, et ex libertate voluntatis ipsi conjungi omissio, quia libere fertur voluntas in circumstantias determinatas actus et non necessario ; magis enim inclinatur in objectum et finem, quam in circumstantias, in illa tamen libere fertur.

Quinto, ex opposito sequeretur, in casu

96. 5. Ratio. quo Deus concurreret determinate ad actum, v. g. prosecutionis, et non ad alium, voluntatem necessitari ad talem actum, quia ille actus non est liber, cujus contradictorium non est in potestate voluntatis; sed si voluntas non posset immediate in omissionem, secluso actu positivo, sequitur in casu expresso eam necessitari. Casus autem possibilis est, imo de facto contingit in conversione peccatoris per gratiam efficacem. Consequens est falsum, quia voluntas ipsa, cum determinate agit, libere agit respectu actus præsentis et non tantum futuri, ergo a fortiori libere agit, quando nullam habet determinationem sui intrinsecam, quamvis causa extrinseca determinata sit; repugnat autem voluntatem esse liberam respectu affirmationis in exercitio, quin libera sit respectu negationis, quantum est ex se, et potens; ergo, etc.

Casus possibilis.

Deus movet determinate voluntatem.

97. 6. Ratio. Sexto, potest actus præsens omitti pro futuro, sine ullo actu incompatibili, et universum sine ullo actu, alias voluntas non posset cessare ab actu quando vult, et continuatio ejus esset necessaria. Demus ulterius pro instanti cessationis ab actu non offerri aliquod objectum tunc, circa quod operaretur voluntas; quod potest contingere non solum ex parte intellectus, sed etiam voluntatis, quæ a nullo motivo proposito necessitatur; in tali actu datur pura cessatio ab actu, et consequenter pura omissio. Alias sequeretur quod actus, v. g. amoris nunquam desineret sine alio actu superveniente et repugnante, quod esset vitium, nam si esset actus indifferens, aut alterius virtutis, posset simul stare, qui non dicunt repugnantiam ad charitatem, ut quæ ipsos imperat; sed sicut pura omissio per cessationem ab actu est libera voluntati, ita pura omissio antecedens actum, id est, pro illo instanti quo potuit elici, erit similiter pura, vel potest esse, quia perinde indifferentia, et libertas voluntatis se habet ad utramque.

Dari puram cessationem ab actu.

Septimo, eliciens actum, qui ordinari potest in finem, non necessario ordinat illum in finem etiam cognitum, neque necessario habet nolitionem finis, aut actum ipsi incompatibilem, v. g. eliciens actum temperantiæ, potest persistere in ipsa honestate temperantiæ, non dirigendo actum ad finem charitatis, aut pœnitentiæ, quamvis ordinari possit; neque necessario nolit pœnitentiam aut charitatem, per hoc, quia esset inordinatus. Item, volens propter unum finem, non necessario vult propter alterum, aut nolit alterum. Item, habens actum non necessario applicat omnes circumstantias, quas applicare potest, ut loci, temporis, intentionis, continuationis, neque necessario habet horum volitionem. Item, propositis duobus mediis respectu ejusdem finis intenti, potest eligere unum absque eo, quod nolit positive alterum. Item, propositis duobus malis potest permittere minus malum, non volendo illud positive. Item, advertens motum inordinatum in aliis potentiis, potest permittere illum, non volendo positive, alias peccatum in cogitatione non distingueretur a peccato in consensu voluntatis directo; ergo in his omnibus dari potest pura omissio. 98. 7. Ratio.

Pura omissio circumstantiæ.

Varia exempla.

Ultimo, omissio cadit directe sub præcepto, v. g. *non occides, non furtum facies*, etc. ergo cadit etiam directe in potestatem voluntatis. Probatur consequentia, quia illa sola materia est capax præcepti, quæ est in potestate voluntatis; ad impossibilia enim nemo obligari potest primo et directe, quidquid sit de eo, qui seipsum inhabilitaret ex prava voluntate priori; ergo adimpletio præcepti negativi potest contingere sine ullo actu positivo voluntatis, supposita ostensione præ-

Ultima ratio. Omissio est in præcepto.

cepti per dictamen prævium intellectus.

99. 1. Objectio. Objicies primo : Voluntarium non potest contingere nisi considerata voluntate in actu secundo; ergo semper intervenit actus positivus in omni voluntario.

Responsio. Respondetur, negando consequentiam, quia omissio pura, per quam voluntas indifferens determinatur ad alterum extremum contradictionis, est actus secundus. Sicut corruptio et annihilatio in physicis, est actus secundus, quamvis in negatione consistant, sic etiam privatio aut negatio libera est actus secundus voluntatis potentis habere oppositam affirmationem aut habitum, si se determinaret; quod autem non se determinet, est usus libertatis, qui ad actum secundum spectat talis causæ indifferentis, cujus determinatio ad hoc aut illud extremum habet in sua potestate. Vocatur autem actus interpretativus, quia ita se habet voluntas æquivalenter ad actum quem omittit, ac si haberet nolitionem ejus positivam.

Omissio pura est actus secundus voluntatis.

100. Replica. Contra, negationem illam habet etiam in actu primo considerata, et tunc non est in actu secundo; ergo ut reducatur ad actum secundum debet esse mediante aliquo actu positivo.

Responsio. Respondetur negando antecedens, quia in actu primo se habet ut indifferens ad utrumque extremum; vel si urgeas habere negationem actionis, semper ante actionem, quia alterum contradictoriorum debet inesse.

Negatio actus, ut antecedit libertatem, et ut sequitur. Exemplum. Respondetur habere negationem actionis in actu primo per modum subjecti, in actu secundo per modum causæ, in cujus potestate est ponere affirmationem; unde licet necessario sit ut antecedit exercitium libertatis, tamen ut consequitur, est libera. Exemplum commodum statuitur in motibus necessariis ante deliberationem, aut advertentiam requisitam, qua supposita de necessariis transeant in liberos, uniformiter se habente voluntate, et facta mutatione solum ex parte intellectus. Unde, negatio illa, quæ antecedit omnem usum possibilem libertatis, est negatio actionis fundata in potentia remota; cum autem ponitur plena deliberatio cum requisitis ad actionem, si omittatur, est negatio sequens ad potentiam proximam et completam tanquam effectus ejus suo modo, et est quæ opponitur actui libero, et fundatur in potentia activa, inquantum ad utrumque voluntas consideratur indifferens, ut prior natura; in sequenti autem naturæ sub actu, aut ejus omissione mediante sua libertate fit determinatio per electionem positivam aut interpretativam. Aliter ergo considerantur actio et negatio actionis in ordine ad voluntatem, qua est subjectum, et causa remota, quia negatio necessario inest; actio nequit in esse pro eo statu, et illa negatio est repugnantiæ, sicut repugnat ipsa actio, donec supponantur requisita. Eadem autem extrema comparata ad voluntatem pro instanti, pro quo potest inesse usus libertatis comparantur ad ipsam ut causam efficientem et liberam, tanquam effectus posterior suo modo, ut comprehendamus negationem, ad quam non requiritur influxus positivus entis, sed mera suspensio actionis, quæ est in potestate voluntatis.

Negatio sequens fundatur in potentia activa.

Objicies secundo, non transitur de contradictorio in contradictorium sine mutatione; hic nulla est mutatio, ergo, etc. 101. 2. Objectio

Respondetur negando minorem, quamvis hic non sit proprie transitus de contradictorio in contradictorium, sed status sub contradictorio negativo, aut determinatio ad illud, cujus antea non præcessit affirmatio, quæ tum posset inesse, quando est omissio; hic ergo est mutatio non physica per productionem entis, sed moralis aut libera per omissionem; sufficit autem mutatio ex parte termini, qui nunc Responsio.

Quæ mutatio interveniat

est, antea non fuit, et hoc sufficit ad salvandum mutationem ut terminus se habeat. Est etiam mutatio in voluntate exercente sic libertatem suam per liberam suspensionem actus, est et in intellectu et aliis requisitis, quibus potestas voluntatis completur; mutatio autem ex parte solius termini sufficit ad veritatem illius axiomatis, ut in Deo creante ad extra sine sui mutatione, et universim in quacumque causa efficiente, ut prior natura sua actione transit in actum secundum cum mutatione, quæ terminatur ad extrinsecum. Potest etiam dici eamdem negationem, quæ fuit necessaria, nunc esse liberam per subjectionem ad voluntatem.

102. 3. Objectio. Objicies tertio, alias Deum circa aliqua objecta suspendere posse omnem actum suum pro semper, quod est falsum. Patet sequela ex libertate voluntatis divinæ, quæ magis libera est ad objecta secundaria, quam nostra ad extrema contradictionis, quia illa est independens, et non recipiens perfectionem ab objectis secundariis, sicut voluntas creata ab iisdem perficitur.

Responsio. Respondetur negando sequelam, licet enim voluntas divina libera sit, et etiam pro aliquo instanti æternitatis utatur sua libertate, neque positive volendo, neque etiam nolendo quodcumque objectum, quod per intellectum divinum proponitur eo modo quo noster Doctor asserit circa ordinem electionis et reprobationis se habuisse asserit pro primo instanti volitionis verum ad extra; non tamen pro semper ita se habet, quia immutabilis est, et radix divinæ providentiæ, quæ est certa et infallibilis ac determinata, ideo, ut immutabiliter agat, debet determinate se habere, ut in tempore non possit mutare consilium, vel aliquid velle aliter quam ab æterno præfinivit, neque de novo velle. Scio nostrum Lychetum

Quomodo se habet voluntas divina ad objecta secundaria.

Ejus immutabilitas.

in 2. *dist.* 2. aliter docere, sed non recte, quia licet non accederet Deo aliud, quam vel relatio rationis, vel certe terminatio, et ordo voluntatis ad objectum alias quam fuit ab æterno, tamen hoc ipsum inferret mutationem consilii, et instabilitatem providentiæ, qua sunt incommoda removenda a Deo.

Secunda conclusio: Circa malum, ut opponitur virtuti, aut bono ex genere et objecto, raro contingit, si de facto contingat, in natura corrupta pura omissio. Hæc conclusio est conformis iis quæ docet Doctor *supra dist.* 7. 2. *loco citato,* ubi docet, licet sit libertas ad non peccatum in damnatis, negat usum ejus, quamvis primo argumento ad conclusionem nostram probet in ipsis hanc potestatem, ut amoveat necessitatem, negat tamen omnem usum ejus. Sed magis facit ad propositum, quod docet *dist.* 29. *ejusdem* 2. § *Potest dici,* etc. asserens voluntatem natam condelectari appetitui sensitivo, nequire seipsam retrahere delectabiliter a condelectando eidem, nisi oppositum ipsi reddatur magis delectabile, nempe finis rectus. Unde colligit justitiam originalem communicasse voluntati aliquod donum supernaturale, quo fieret finis delectabilior voluntati quam appetibile retrahens *in Reportatis in* 4. *d.* 49. *quæst.* 4. *ad* 3. admittit ad suspensionem actus dari actum reflexum. 103. 2. Conclus.

Probatur conclusio ex doctrina præmissa Doctoris *in* 2. *dist.* 29. voluntas non potest vincere inclinationem naturalem nisi cum difficultate. Hæc autem difficultas convenit ei, qua activa est, et in operando; ergo inclinationem hanc non vincit nisi operando de facto circa oppositum; si autem non vincit, sequitur similiter inclinationem per consensum, et sic non datur pura omissio in ipsa circa delectabile, quamvis in ea sit potestas. Probatur major 104.

Voluntas sequitur plerumque inclinationem.

seu antecedens, quia delectatio et difficultas opponuntur in operatione tantum ratione resistentiæ, vel non resistentiæ secundum varias inclinationes in actione. Ideoque dicitur de potentia habituata delectabiliter operari, quia sine difficultate et resistentia quæ causet tristitiam in operante, quam potentia non habituata patitur in operando, quia cum difficultate operatur.

Confirm. Ex doctrina Patrum. Confirmatur hæc doctrina ex Conciliis et Patribus contra Pelagianos, si daretur pura omissio mali, esset bona ex genere, quia per eam esset adimpletio legis, victoria tentationum et concupiscentiæ, quæ spectant ad bonum certamen et profectum, et supponunt gratiam. Unde Augustinus lib. 4. contra Julianum cap. 2. *Non itaque, ut dicis, nihil ad innocentiam promovet modestia rei per ipsum genus nocentis, promovet quippe ad innocentiam non consentire malo,* etc. Sed Patres in genere boni non agnoscunt aliquod bonum ordinarie, et de facto in natura corrupta, quam bonum quod sequitur voluntatem bonam, ipsam etiam voluntatem bonam, et initium ejus; hæc autem tria consistunt in aliquo positivo ex intentione Patrum; ergo. Subsumptum patet *ex epistolis Prosperi et Hilarii ad Augustinum, ex libris ejusdem de corruptione et gratia, de bono perseverantiæ, de prædestinatione sanctorum, et variis tractatibus in Joannem,* et alias sæpe *ex canonibus Arausicani, cap. 4. et tribus sequentibus.* Triplex actus voluntatis supponens gratiam. Per opus intelligunt Patres actum virtutis, et prosecutionem finis per media; per bonam voluntatem intelligunt intentionem, quæ est voluntas efficax et causa operis; per initium ejus intelligunt amorem simplicem seu consensum, ut volo credere, volo converti. Minor ergo quoad secundum et tertium est clara, quia voluntas et opus consistunt in positivo, et dicunt ordinem expressum ad finem.

Probatur autem quoad initium bonæ voluntatis etiam consistere in positivo, quia est aliquis affectus voluntatis, qua fertur ad bonum, et nequit esse sine gratia Christi ex natura sola vel lege, quia sic possemus in illo gloriari. Deinde, supponit vocationem divinam et gratiam excitantem, estque primus consensus voluntatis sequentis gratiam, quæ est ad aliquid positivum in voluntate. Unde Semipelagiani asserebant hunc affectum antecedere gratiam, quam concedebant requiri ad ipsam bonam voluntatem, et ad opus, in hoc dissidentes a Pelagianis, qui hæc etiam naturæ concedebant, et legis instructioni. Vocabant autem Semipelagiani, ut dixi hunc effectum, *initium bonæ voluntatis, velle sanari, velle credere, obedientiam vocationis, bonum usum liberi arbitrii,* in quo primum statuebant discretionem vocati a non vocato tanquam ex natura, non ex gratia, aut proposito Dei. — Dogma Semipelagianorum. — Initium bonæ voluntatis.

E contra Patres urgebant sic, non præparari voluntatem a Domino, gratiam dari ex meritis, hominem se discernere, gratiam subjici voluntati, non e contra, etc. — Argument. Patrum

Hæc omnia tam ex una quam ex altera parte referuntur ad actum positivum, tam ex intentione utriusque sententiæ, quam ex proprietate styli; ergo sic intelligendum est consistere in positivo.

Secundo confirmatur ex duobus aliis principiis, quorum primum est necessitas gratiæ et vocationis divinæ, qua dicimur in omni bono præveniri, excitari, per quam datur non solum *posse*, sed etiam *velle,* seu qua fit, ut velimus, cui consentit voluntas, quamvis dissentire possit, quæ sunt locutiones Scripturæ et Conciliorum. Videatur *Canon.* 6. *et* 7. Arausicani, Trident. *sess.* 6. *cap.* 5. *et* 6. Hæc omnia non possunt interpretari nisi de positivo. — 105. 2. Confirm. Ex gratiæ vocationis.

Nullum autem bonum habere possumus, quod faciat ad salutem sine hac gratia Christi, quæ gratia ita disponit et præparat voluntatem, ut non sistat in sola omissione mali, sed inclinatur in consensum boni ; sed si daretur omissio pura mali, esset bona, quia esset observatio præcepti negativi. Observantia autem legis facit ad salutem et vitam æternam : *Si vis ingredi vitam, serva mandata*, Matth. 1. 8. *Si quis diligit me sermones meos servabit,* etc. ideoque comprehendunt Patres sub bono ex gratia observantiam legis, victoriam tentationum, negantes eas esse in potestate sine gratia Christi ; ergo de facto ex his principiis non contingit sine actu positivo voluntatis.

106. 2. Ratio. Infirmitas naturæ. Secundum principium est conforme doctrinæ jam positæ ex Doctore, et frequens apud Sanctos Patres ex infirmitate naturæ ad bonum, quæ radicatur in appetitu inordinato ejus ad malum, unde provenit necessitas gratiæ excitantis ipsam ad bonum, et convertentis a malo. Augustinus de peccatorum merit. et remissione, cap. 17. *Ignorantia igitur, et infirmitas vitia sunt, quæ impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendum bonum, vel ab opere malo absistendum,* etc. De spiritu et littera cap. 29. docet *confugiendum esse ad misericordiam, ut inspirata gratiæ suavitate, per Spiritum sanctum faciat plus delectari quod præcipit, quam delectat quod impedit,* etc. Semper ergo ex infirmitate de facto voluntas sequitur positive appetitum, nisi gratia avertat eamdem per amorem, et delectationem honesti, quamvis libere feratur in utrumque.

Hæc argumenta non militant contra conclusionem primam, quæ docet potestatem voluntatis ad liberam omissionem, saltem physicam, potestatem, neque ad exercitium libertatis ad suspensionem actus per se requiri actum positivum.

Secunda vero conclusio cum suis fundamentis, ut jacet, docet non haberi usum illius potestatis sine actu positivo in natura corrupta, quæ vel ex prava inclinatione et suggestione intrinseca appetitus, vel extrinseca Diaboli sequitur positive malum, nisi præveniatur, quæ præventio ejus excitat similiter ad actum positivum prosecutionis boni aut fugæ mali per odium ejus. Oppositum conclusionis tenet Angestus *in moralibus cap.* 10.

Tertia conclusio : Dato etiam opposito prioris conclusionis, omissio pura non esset meritoria, nisi fieret alicujus actus directe contra charitatem ; quod si vero omissio sit in materia charitatis, etiam pura erit meritoria. 107. 3. Conclus. Omissio pura an sit meritoria.

Conclusio quoad primam partem reducitur ad principia satis frequentia in Scholis, et probatur, quia prosecutio boni est major et perfectior accessus ad finem quam fuga mali, quæ si non sit ex motivo boni nihil conducit ad virtutem et honestatem. Sed opus quantumcumque bonum, nisi relatum sit ad finem charitatis, non participat formalem rationem meriti, ut docent plerique Scholastici, speciatim noster Doctor *in* 2. *dist.* 40. *in* 1. *dist.* 17. et alias sæpe. D. Bonaventura *priori loco*, D. Thomas 1. 2. *q.* 114. (quidquid Vasquez, et quidam in oppositum ferant) ex Apostolo 1. ad Corinth. 13. *Si charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest,* etc. ad Galatas 5. *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per dilectionem operatur,* etc. Item, quando Patres docent gratiam esse necessariam ad opera salutis, quæ faciunt ad vitam æternam, intelligunt gratiam illam, charitatem, *quæ per Spiritum sanctum diffusa est in cordibus nostris.* Augustinus *de gratia Christi, cap.* 18. *de gratia*

Circumstantia finis necessaria ad meritum.

Necessitas charitatis ad operandum.

et liber. arbitr. cap. 17. *contra Julianum l.* 4. *cap.* 3. *de Spiritu et littera cap.* 14. Hoc ergo supposito, quoad opus meritorium, de quo fusius agitur in materia de merito, a fortiori idem tenendum erit de omissione ; sed omissio nisi fiat ex motivo charitatis, non dicit ordinem ad ipsam, vel ad finem ultimum ; ergo non erit meritoria. Patet subsumptum, si diceret ordinem ad finem, non esset pura, si finis non sit motivum, seu objectum ejus proximum, quia exigeretur actus ordinans et imperans ipsam ex motivo finis ; neque ipsa in se, aut ex seipsa conjungitur fini, quia neque ex motivo proximo, neque ex voluntate priori. Unde noster Doctor locis citatis, et sæpe alias docet meritum constare ex integritate eorum, quæ ipsi inesse debent in ordine ad objectum, finem, circumstantias. Invenitur ergo in tali omissione fundamentum meriti inquantum participat honestatem sui objecti, sed deest ordo ad finem.

Omissio actus contra charitatem est meritoria. Secunda pars conclusionis probatur, quia omissio pura participat honestatem sui objecti ; ergo et omissio in materia charitatis, atque ex motivo ejus sufficienter refertur se ipsa, et sine alio actu in finem, sicut et actus positivus elicitus etiam seipso refertur in eumdem finem. Forte antecedens negaretur cum D. Thoma 1. 2. *quæst.* 7. *art.* 1. *ad* 3. Probatur ergo antecedens, quia bonum est motivum ultimatum tam in fuga quam in prosecutione, ideo enim malum, quia opponitur bono, ad quod inclinatur voluntas secundum rationem rectam ; ergo sicut fuga per actum positivum participat honestatem illius virtutis, cui opponitur malum, ita etiam fuga per puram omissionem participat eamdem honestatem. Probatur consequentia, quia actus positivus fugæ, non qua positivus est, participat honestatem virtutis, sed quia conformis est dictamini recto, quod docet fugiendum a malo hic et nunc, seu non prosequi malum, quia prohibitum est, sed totum hoc competit puræ omissioni, quia est fuga, seu non prosecutio mali ex eodem dictamine ; ergo etiam honestas virtutis quam servat. Patet subsumptum, fuga per nolitionem ideo est honesta, quia excludit actum oppositum prosecutionis objecti prohibiti, sed idem dicendum est de omissione.

Deinde, si daretur pura omissio boni in voluntate, stante præcepto, esset peccatum ; ergo per puram omissionem mali habet honestatem illius virtutis cui opponitur ; opponitur dico, quia ad hoc ut omissio sit honesta, requiritur ut actus omittatur ex motivo formali ipsius honestatis, et non ex alia quacumque ratione, nam quis potest operari justa, sed non juste, ut quando operatur non propter justitiam, tanquam motivum formale, quod omnino ad honestatem actus requiritur, sic etiam potest omittere actum non ex motivo honestatis ; sed ex alio adjuncto, ut ex timore servili, v. g. commodo aut incommodo, vel hujusmodi. Ex his ergo sequitur omissionem, quæ ex motivo charitatis est, esse seipsa meritum, sine alio actu quo referatur in finem. Omissio autem in materia aliarum virtutum non habet hunc gradum, licet participet honestatem suæ materiæ, seu motivi.

Operatio justa, sed non juste.

108. 4. Conclus. Omissa pura in materia indifferenti datur.

Quarta conclusio : In politicis et naturalibus potest contingere pura omissio, etiam de facto, quinimo dari omissionem puram boni in opere est probabile. Patet conclusio quoad primam partem, quia in his se habet sicut in materia indifferenti sine impedimento et passione, quando non concurrit materia virtutis ex objecto ; ergo habet in eo casu plenum dominium sui actus, quia neque repugnat concupiscentia, aut aliquis error, ut docet

Auctor Hypognostici, *lib.* 3. *in principio,* Prosper *cap.* 24. *contra Collatorem,* Fulgentius *de Incarnatione et gratia cap.* 26.

Hac eadem ratione patet ultima particula conclusionis, quia per peccatum non est sublata potentia ad peccandum, seu non faciendum bonum, sed tantum ad bonum virtutis, quod non apprehenditur sine gratia, ut Patres docens; ergo voluntas potest seipsa uti sua libertate, sive positive nolendo bonum, sive etiam suspendendo actum, v. g. ex aliqua difficultate, vel quia non complacet. Probatur consequentia, quia aliqui habent simplicem voluntatem boni operis, qui non applicant media, aut intentionem efficacem; loquor de bono in particulari. In his autem omissio intentionis et electionis est pura, quia non habent nisi voluntatem simplicem, quæ potius allicit ad intentionem quam repugnat, et ex altera parte cum tali volitione non stat nolitio boni, vel si nolitio absoluta stare potest, saltem non necessario inest, ut patet, et amplius in perplexis videre est, qui inter extrema hærent.

109. 5. Conclus. Quinta conclusio : In homine in statu innocentiæ, et Angelo viatore potuit inesse pura omissio. Patet ex prædictis, quia habuerunt plenum dominium sui actus sine impedimento intrinseco aut extrinseco. In Beatis autem probabile est non dari puram omissionem, quia, ut Doctor asserit *in* 2. *d.* 21. *q.* 1. *ad* 1. *pro opinione,* habent præceptum operandi semper optima ex inclinatione finis et charitatis, quod intelligo quantum ad ea quæ sunt ipsis nota in proprio genere, aut in verbo; circa alia quæ ipsis ignota sunt divinæ voluntatis, potest esse suspensio actuum, et pura omissio. In damnatis non datur pura omissio, quia malitia eorum ascendit semper. Hæc sufficiant. Respondebimus tamen quibusdam objectionibus, quæ fieri possunt.

Objicies primo : Si daretur pura omissio, sequeretur quod esset actus vitalis; ergo. 110. Objectio 1.

Respondetur negando sequelam, ad cujus probationem respondetur ex dictis, quod voluntas est vitalis, ut est ad utrumque extremum contradictionis; tam ergo actus quam ejus omissio vitalis est, neque est necessarium exerceat aliam virtutem potentia vitalis, quam ut exigitur ex parte termini. Responsio.

Objicies secundo : Homo uniformiter manens non fit melior aut deterior; ergo per omissionem puram non datur meritum aut demeritum. Objectio 2.

Respondetur, licet sit homo per puram omissionem quantum ad positivum uniformis physice, non tamen quantum ad *esse* morale, seu privationem actus, maxime si instat lex pro altero extremo, ad quam est difformitas in omittente, aut conformitas, quæ in *esse* morali aliquid sunt. Responsio.

Objicies tertio : Si proponatur omissio ex pluribus motivis, quorum unum est bonum, alterum malum, v. g. omittere furtum ob justitiam, vel ob vanam gloriam, tunc sequeretur quod illa omissio esset simul bona et mala, aut neutra; sequela est falsa, ergo in pura omissione non est meritum aut demeritum. 111. Objectio 3.

Respondetur argumentum æquivocare de motivis, quæ aliter et aliter sumi possunt, nam alterum potest esse motivum ex genere, seu formale et intrinsecum, tam actus quam omissionis; aliud extrinsecum per modum circumstantiæ et finis *cujus gratia,* etc. Ex utroque motivo tam actus quam omissio haberi potest. Unde sicut actus potest esse ex solo motivo formali et intrinseco sui objecti, ita etiam omissio; et sicut actus potest Responsio. Diversa motiva, ut se habent ad actum, et omissionem.

esse ex motivo extrinseco, ita similiter omissio. Unde sicut actus nequit esse ex duobus motivis intrinsecis et formalibus ex objecto, ita neque omissio necessario est ex talibus, quamvis posset esse ex omnibus motivis, quæ sollicitant ad actus suspensionem, sive intrinseca sunt, sive extrinseca. Sitne dicenda una, aut multiplex omissio? Dici potest una integritate morali, sicut bonitas aut malitia actus sic dicitur una; multiplex autem partialiter, v. g. omissio furti ex motivo justitiæ, ut objecti, vanæ gloriæ, ut finis, opponitur integre actui opposito, prout respicit objectum et finem aliter et aliter, sicut alius est ordo ipsius actus in objectum, alius in finem. Dicetur ergo illa omissio integra et una moraliter, sed mala simpliciter.

Argumentum ergo illud non est magni momenti.

Instatur objectioni. In primis quando non concurrunt plura motiva, sed simplex tantum, non concludit omissionem puram et meritoriam, modo *supra* dicto non dari, et cessat inconveniens. Secundo, non impugnat intentum, quia eadem difficultas erit in omissione non pura, quæ concipi potest, suppositis pluribus motivis et contrariis in genere moris, cui in eadem forma accommodari potest argumentum; hanc autem dari nulli est dubium. Tertio, eadem difficultas est de ipso actu positivo, qui non minus exigit motiva, ex quibus haberi potest quam omissio; nemo autem dubitat quin haberi possit ex uno aut altero motivo; sed eadem est potestas voluntatis in ordine ad omissionem, quæ contingere potest ex motivo hoc vel illo, et qualitatem sortietur juxta naturam motivi. Quarto, sicut actus bonus ex objecto potest vitiari ut fine, aut e contra, ita omissio. Uterque autem simpliciter malus dicetur, quamvis non ex quacumque causa, sed ex unica tantum inficiatur, quia bonum ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu. Potest ergo omissio haberi ex motivo justitiæ solius in casu prædicto, vel certe ex motivo vanæ gloriæ, vel si utrumque subordinatur per modum objecti, et finis ex utroque; si autem motiva sint diversa, et non subordinata, potest etiam ex altero suspendi actus; si autem non subordinentur, erunt duæ omissiones moraliter, si ex utroque suspendatur actus, et una physice, qua proxime refertur ad ipsum actum in *esse* naturæ. Quando ergo infers non fore bonum, aut malum, respondetur fore malum simpliciter, si ex uno motivo non fiat, sed ex utroque, et servanda est proportio, quam haberet affirmatio opposita in ordine ad illa motiva.

Objicies quarto : Omissio pura in Angelo et primo homine esset otiosa; ergo non esset bona. Objectio 4.

Respondetur negando antecedens, quia per eam excluderetur transgressio. Responsio.

SCHOLIUM.

Ad secundum, docet damnatos habere appetitum naturalem et elicitum ad beatitudinem; et utrumque clare et solide explicat. De elicito vide eum 2. dist. 6. quæst. 1. ubi probat Angelos malos posse appetere impossibile inefficaciter, et dist. 7. late probat eos posse appetere bonum in *esse* naturæ, et in *esse* morali, incomplete.

11. Ad arg. q. præced. (j) Ad primum argumentum principale, quando arguitur quod non omnes cognoscunt beatitudinem, ergo non omnes appetunt, dicendum quod concludit de actu voluntatis elicito; isto enim actu non omnes appetunt beatitudinem, quando non actu cogitant de illa; sed appetitus naturalis non est talis actus.

(k) Ad aliud, quando arguitur de damnatis si appetant beatitudinem, circa hoc enim duplex videtur dubitatio, una de appetitu eorum naturali, quia si appetunt naturaliter beatitudinem, videtur quod appetitus ille in eis sit frustra, cum sit ad impossibile. Aliud dubium est : Si actu elicito appetant beatitudinem, quia cum apprehendunt eam, possunt habere actum voluntatis circa ipsam, quia circa quodcumque apprehensum possunt habere aliquem actum voluntatis; sed non possunt habere actum nolendi circa beatitudinem; ergo volendi; sed tunc est dubium quomodo possunt velle hoc habere, cum sciant eis beatitudinem esse impossibilem?

Quære com. 1. Met. c. 1.

Quoad primum respondeo, quod in eis est appetitus naturalis respectu beatitudinis, quia, sicut *supra* dictum est, appetitus naturalis non addit aliquam perfectionem super naturam absolutam, sed solum inclinationem ipsius naturæ ad suam perfectionem, et ideo manente natura, manet ille appetitus. Et si dicas, quod tunc ille appetitus erit frustra, ita dicas quod damnati frustra sunt homines vel Angeli, cum appetitus naturalis non addat absolutum aliquid super naturam eorum.

In damnatis est appetitus naturalis beatitudinis.

Unde dico, quod licet illud sit frustra quod caret perfectione sua, et frustratur ea secundum totam speciem, non tamen est frustra, si caret illa in aliquo individuo, ut patet in orbatis et monstruosis; sic autem non est in proposito, quia aliqui sunt beati, qui perficiuntur secundum appetitum eorum naturalem, alii autem non, et ideo non frustratur secundum totam speciem. Illi autem qui ponunt omnes Angelos differre specie, habent ponere appetitum secundum speciem esse frustra, quia impossibile est eis consequi perfectionem suam.

Aliquid non est frustra, quia caret sua perfectione nisi careat in tota specie.

Secundo, quantum ad *velle* elicitum, dico quod cum habeant cognitionem de beatitudine, et eam considerant, possunt habere volitionem sequentem appetitum naturalem ei conformem, et possunt actu elicito appetere beatitudinem, sicut et mali in via; affectione tamen commodi immoderata, quia non moderata affectione justitiæ, quo justi appetunt ut commodum eis, et ideo immoderatius appetunt eam, quam justi, et ideo concedo quod damnati *velle* elicito appetunt beatitudinem. Non enim credo, quod aliquis habitus possit dari, qui magis inclinaret voluntatem ad non appetendum et detestandum beatitudinem, quam eorum appetitus naturalis inclinat ad volendum eam; et ideo in eis nullus est habitus obstinationis, ut magis actu elicito delectabiliter inclinentur ad oppositum beatitudinis, quam secundum appetitum naturalem velint actu elicito beatitudinem.

12. Damnati actu elicito appetunt beatitudinem, sed inefficaciter, et affectu commodi

Quando ergo dicitur, quod beatitudo ostenditur ut impossibilis eis, et sub ratione impossibilis, et ubi non est spes de consequendo aliquo, vel omnino non appetitur, vel tenuiter, dico quod duplex est volitio: Una est efficax, quæ est respectu finis per media ordinata ad illum finem consequendum; alia

Volitio duplex, efficax, et

inefficax; hæc esse potest circa impossibile, de quo 2. d. 6. quæst. 1.

est simplex seu conditionalis, quæ est respectu alicujus finis non exequendo media ad illum finem consequendum, sed simpliciter appetitur finis ille, et vellet tendere in
13. ipsum si posset, et si objectum esset secundun se præsens.

Primo modo non est volitio alicujus apprehensi sub ratione impossibilis, sed tantum sub ratione possibilis. Exemplum de sanitate ostensa diversis infirmis. Secundo modo potest esse respectu impossibilis, et maxime intensa, et in tali volitione potest esse meritum vel demeritum, ut si aliquis appetat fornicari, quando ipsum impossibile est habere opportunitatem, et sic damnati maxime volunt beatitudinem ut bonum commodum, et forte intensius quam nos in via, licet eam apprehendant ut impossibilem eis, et maxime delectarentur in consideratione illius objecti, si dimitterentur; et in hoc forte habent maximam pœnam, quia sic detinentur ab igne in consideratione sua, quod non permittuntur considerare Deum, ut est objectum naturalis beatitudinis, et etiam seipsos, in quibus maxime delectarentur.

Richard. hic art. 2. q. 5. Henr. et D. Thom. Actum volendi finem in universali esse meritorium.

(l) Ad aliud, quando arguitur quod non necessario, quia tunc quis non meretur appetendo finem, concedunt aliqui quod non est meritum in volitione finis in universali, sed tantum in particulari, ubi contingit errare; et si hoc est verum, tunc ad hoc quod actus esset meritorius, requireretur quod contingenter competeret volenti actus meritorius apprehenso objecto, quod esset difficile, contra aliquos; ut si actus meritorius est necessarius, tunc actus elicitus respectu finis est magis meritorius quam respectu eorum, quæ sunt ad finem. Sed dixi quod nec finem, nec ea quæ sunt ad finem vult necessario; ideo non video quin actus, qui est finis in universali, possit esse meritorius, sicut ille qui est entis ad finem, omnes enim sunt contingentes.

Aliter potest dici, quod finis dupliciter potest appeti, vel sub ratione boni honesti, et sic est actus meritorius, vel sub ratione commodi, et si sub ratione commodi appetatur, non est meritorius. Alia sunt soluta in corpore quæstionis.

14. Ad arg. partis affirm. q. præced. posita num. 2.

(m) Ad primum argumentum in oppositum, si intelligitur concludere pro appetitu naturali, verum est; si autem pro appetitu libero, actu scilicet elicito, non est verum universaliter, sed in pluribus, ut est ostensum. Eodem modo est dicendum ad secundum.

Ad tertium, quando dicitur quod sicut se habent *principia in speculabilibus*, etc. dicendum quod est simile quoad hoc, quod sicut veritas conclusionis ordinatur ad veritatem principii et præmissarum, sic bonitas eorum quæ sunt ad finem, ordinatur ad finem; et ideo comparando principia ad objecta et fines, vera est propositio; sed comparando ad potentiam, vera non est.

De affectione commodi, vide Doct. 2. 6. quæst. 2.

Ad aliud dicendum quod si in voluntate est affectio commodi sine libertate et affectione justi, quæ moderet appetitum commodi, tunc necessario vellet commodum; sed ubi utrumque est, et affectio com-

modi et justi, non oportet, quia ex libertate ibi potest aliud velle quam commodum, sicut dicit Anselmus *de Casu Diaboli*, qui fingit unum Angelum, in quo tantum est affectio commodi, ille vellet semper commodum. Ad aliud dico, quod bene concludit de appetitu naturali, non tamen de actu elicito appetitus liberi.

COMMENTARIUS.

112. Ad primum. (j) *Ad primum argumentum principale*, etc. Primum fuit, quod non omnes cognoscant beatitudinem; ergo non appetunt, etc.

Responsio. Respondet recte concludi de actu elicito, non de appetitu innato materiali et passivo.

Ad secundum. (k) *Ad aliud*, etc. Hoc fuit secundum argumentum: Damnati non appetunt beatitudinem; ergo non omnes appetunt eam. Antecedens patet, tum quia sunt in statu obstinationis et desperationis; tum quia beatitudo est ipsis impossibilis, et eam sic apprehendunt.

Responsio. Respondet inesse illis appetitum innatum et passivum ad beatitudinem, qui appetitus non est frustra, quia in aliis suppositis, ut in electis actuatur, et sic species non caret sua perfectione ad quam inclinatur, licet in omni supposito non exigat illam perfectionem, sicut neque integritatem in iis, qui sunt orbati. Ratio est, quam *supra* alias explicuimus, quia appetitus naturalis passivus in natura, licet inclinet ad perfectionem suam, tamen nequit se reducere ad actum, cum sit mere passivus, et non activus; sed actuatur per virtutem causarum, ut ipsis applicantur, in quibus si sit defectus, sive quoad applicationem, sive quoad actionem, redundat in effectum, ut patet in monstruosis et orbatis. Beatitudo autem licet sit perfectio, ad quam inclinat natura, communicatur tamen per virtutem causæ primæ supernaturaliter agentem, quæ eam determinavit ad media, ut est fides, opera, sacramenta, adimpletio legis; quibus neglectis spontanee a damnatis, merito frustrantur fine quo potiuntur electi.

Appetitus speciei non est frustra, si in aliquibus suppositis actuatur.

Ratio hujus.

Quantum ad alterum membrum, dicit in damnatis esse volitionem elicitam inordinatam beatitudinis, et licet intensa sit, tamen est inefficax, quæ volitio potest esse etiam circa impossibile, ut bene declarat in littera. Quamvis autem actus sit intensus, non inde sequitur esse efficacem, quando effectus non est in potestate volentis, sed dependens a causa extrinseca, quæ non determinatur ad effectum, neque est in potestate volentis. Unde quod alias dictum est, voluntatem efficacem quandoque sola intensione differre a simplici, intelligendum est, quoad eam, quæ habet in sua potestate tam causas, quam reliqua requisita ad effectum.

In damnatis est volitio elicita beatitudinis inordinata, et inefficax.

(l) *Ad aliud*, etc. Hoc fuit tertium: Si omnes de necessitate volunt beatitudinem, sequitur non mereri, quia non est meritum in eo quod vitari non potest, juxta Augustinum; consequens autem est falsum, quia si meremur volendo ea quæ sunt ad finem, principalius meremur volendo finem, quæ volitio est causa volendi ea quæ sunt ad finem. Respondet primo juxta sententiam Henrici, quam *supra* confutavit; sed mox respondet ex propria sententia, asserendo volitionem finis esse liberam, et posse esse meritoriam, si sit finis, ut est bonum honestum, si tamen sit finis, ut est commodum naturale, et non qua honestum, non erit meritoria. Alia soluta sunt in corpore. 113. Ad tertium.

(m) *Ad primum argumentum in oppositum*, etc. Respondet ad argumenta præmissa pro altera parte. Patet solutio ex

littera. Circa ultimum argumentum vide Doctorem *in* 2. *dist.* 6. *quæst.* 2.

SCHOLIUM.

Resolvit secundam quæstionem, quod possumus velle aliqua, non propter beatitudinem negative, id est, non cogitando de ea, ac etiam non propter eam; contrarie, id est, advertendo quæ volumus esse contra eam; et solvit argumenta hujus quæst.

15. Appetitus quare animalibus datus. (n) Ex his sequitur solutio quæstionis secundæ: Appetitus enim naturalis ad quæcumque est in ordine ad perfectionem ipsius appetentis; propter hoc enim est datus appetitus animalibus et rebus, ut ad perfectionem suam inclinentur; sed deliberativus appetitus non est talis, quasi omne quod vult, velit propter beatitudinem. Potest enim velle aliquid, non tamen propter beatitudinem, negative, scilicet non volendo ipsum propter beatitudinem; potest etiam ipsum contrarie velle. Primum patet, quia potest non velle negative, quod est ad beatitudinem, quia intellectus aliud potest intelligere vel cogitare quam beatitudinem, quando voluntas ut illud vult; ergo tunc non vult ipsum propter beatitudinem. Præterea, intellectus potest cognoscere rationem illam boni, non ut ad finem ordinatus, sed ut in se est quoddam bonum; et sic voluntas potest ipsum velle non in ordine ad beatitudinem.

Quomodo quis vult aliquid non propter beatitudinem. Contrarie etiam potest aliquis sic velle, quia aliquis fidelis apprehendens finem, apprehendit certitudinaliter esse beatitudinem in Deo trino et uno. Similiter autem apprehendit fornicationem, ut impossibilem ordinari ad finem illum; sed dictante intellectu quod fornicatio non est ordinabilis ad illum finem, qui est beatitudo, imo est contraria fini, et tamen voluntas eligit fornicationem; ergo, etc.

(o) Et tunc ad argumentum primum de Augustino, dicendum quod verum est de appetitu recto. 16. Ad arg. hujus q. posita num. 1.

(p) Ad aliud, quod primum in aliquo genere, etc. dicendum quod primum appetibile in se est causa omnium appetibilium, non tamen in ordine ad potentiam, nisi sit potentia talis, quæ non potest nisi ordinate velle, vel tendere in objectum; talis autem non est voluntas, ut est libera, et ideo non valet.

(q) Ad aliud, quod si non appetitur propter aliud, quod tunc appetitur, ut beatitudo, dico quod voluntas potest velle aliquid propter se negative, quia scilicet vult ipsum, non ut referibile; sed non potest ipsum velle contrarie, ut quod velit ipsum ut non referibile; et sic velle propter se contrarie pertinet ad rationem finis, quia pertinet ad *frui,* non tamen tunc vult, ita propter se, ut excluderet illud, quod vult ratione finis alterius; et tunc ad argumentum, vult propter se negative, quia non ordinat ipsum, non tamen contrarie, quod sit non referibile. Quod quis vult propter se negative, non vult ut finem.

Ad primum in oppositum, verum est quod non omnis actu elicito vult beatitudinem, quia non cognoscit, sed de appetitu naturali, qui non sequitur cognitionem, non oportet, imo necessario et semper est ad finem. 17.

Vide Var. 1. dist. q. 3. Volitio medii propter finem, est unus actus collativus, forte comitantur actus duo simplices circa extrema.

Ad aliud dicendun est, quod si unus actus est comparandi, et qui est circa extrema comparata, tunc plana est solutio; si vero non est idem, sed alius et alius, tunc est dubium, sicut in intellectu discurrente de præmissis ad conclusiones. Discursus enim alius actus est, quam qui est circa principia et conclusiones, vel idem. Ad propositum ergo, si actus collativus est unus extremorum, quod est possibile, quia objecta plura habentia ordinem inter se, possunt esse objectum unius actus, vel unius potentiæ, tunc solutio plana est; si autem actus circa extrema manent cum illo actu, tunc necessario stant simul duo actus in eadem potentia, nec illi actus circa extrema impediunt comparationem, sed necessario requiruntur ad ipsum.

COMMENTARIUS.

114. Resolutio quæstionis secundæ quæ est decima in ordine.

(n) *Ex his sequitur solutio quæstionis secundæ*, etc.

An omnis volitio sit propter beatitudinem. Sententia affirmativæ.

Quoad hanc quæstionem secundam est satis frequens sententia, actionem humanam esse propter finem ultimum in communi, nempe propter felicitatem et perfectionem, ut docet Philosophus, 1. *Ethicor. cap.* 1. *et cap.* 2. *et* 1. *Rhetoricorum cap.* 5. et 2. *Metaphys. cap.* 2. Cicero *lib.* 1. *de finibus bonorum.* Augustinus. *lib.* 4. *de civit .cap.* 23. *lib.* 8. *cap.* 8. *et lib.* 13. *de Trinit. cap.* 6. Videantur Doctores *in* 2. *dist.* 38. *et* 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 6. *et in hac ipsa distinctione.* Hoc ipsum admittit Doctor *in præsenti quæstione.* Controversia est in modo explicandi hoc principium receptum.

Primus modus explicandi.

Primus modus explicandi est, præcedere in voluntate quemdam actum naturalem elicitum, qui sit ultimi finis, in cujus virtute cæteri actus habentur, vel ipse manet in reliquis. Ita videtur sentire D. Thomas *loco citato*, et *in hac distinct. q.* 1. *art.* 3. *quæst.* 4. *ad* 6. vocans hunc actum primam intentionem, et manere virtute in quolibet appetitu cujuscumque rei; et expressius 1. p. *quæst.* 60. *art.* 2. ait ex voluntate naturali, qua vult quis ultimum finem causari reliquas voluntates. Idem tenuit Richardus *in* 2. *d.* 38. *art.* 2. *quæst.* 3 *ad* 3. Durand *quæst.* 3. Cajetan. 1. 2. *quæst.* 1. *ar.* 6. Capreolus *in* 1. *d.* 3. 41. *n.* 3. *art.* 1. quam ut probabilem sequitur Medina 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 6. licet oppositam censeat probabiliorem.

Hic modus est qui rejicitur a Doctore *in hac quæstione*, quem sequitur Vasquez 1. 2. *disp.* 7. *cap.* 1. Suarez *in Metaph. disput.* 24. *sect.* 2. Ægidius Lusitanus *de beatitud. lib.* 2. *quæst.* 7. *art.* 7. § 1. Sententia autem, 115.

Appetitus naturalis non elicitus est propter finem.

Doctoris est, hominem appetitu naturali, quem hactenus declaravimus, appetere omnia propter beatitudinem; appetitu vero elicito et deliberativo non appetere quidquid appetit propter beatitudinem voluntate explicita, qua vellet in omni actu, vel dum operatur, ipsam beatitudinem ut finem. Probat negativam hanc argumento ad oppositum in limine quæstionis; primo, quia non omnes appetentes cognoscunt beatitudinem in communi, aut cogitant, dum actu operantur aut appetunt; ergo actum suum non referunt in beatitudinem tanquam finem *cujus gratia.* Præterea, tunc duo actus essent simul in voluntate, nempe appetitus beatitudinis, ut finis, et appetitus boni particularis ut relati in finem; sed hoc est inconveniens. Probatur inconvenientia, qua supponitur

Probatio.

2. Ratio.

Voluntas sistit in bono particulari propter se volito.

non cogitare actu explicito beatitudinem; ergo neque potest in eo casu velle beatitudinem. Secundo, quia voluntas sistit negative in bono particulari volito propter se, et non relato, ut experientia constat; sed hoc repugnat, si sit simul intentio finis in communi, aut beatitudinis, in cujus virtute habetur volitio boni particularis propter beatitudinem, ut finem, quia sic sequeretur voluntatem non sistere affectu explicito in bono particulari, sed illum referre in suum finem cognitum et intentum; referre autem et non referre in finem sunt contradictoria manifesta.

Velle aliquid propter se negative.

Dicit ergo Doctor in littera quod voluntas possit sistere in bono particulari tanquam in fine negative, id est, non referendo ipsum ad alium secundum affectum, sed propter se volens illud ut finem, in quantum hic et nunc operatur, ex vi præsentis motivi, quod allicit propter se, et proponitur ab intellectu sub ratione sua absoluta, et non in ordine ad aliud bonum seu finem, licet in se sit referibile et volibile propter aliud, et hoc est velle illud negative, id est, non propter aliud, quamvis ex natura sua posset appeti propter alium finem; quod sic appeti posse probat, quia intellectus potest hic et nunc non cogitare de alio fine, sed de hoc ipso bono in particulari, quod verissimum est, ut experimur. Patet ratione, quia intellectus intelligendo et proponendo bonum, sequitur naturam et modum sui motivi, ut taliter sit intelligens, qualiter movetur; sed potest contingere, ut hic et nunc solum moveatur ab hoc bono secundum rationem propriam et specificam, qua est bonum particulare, non cogitando de alio bono ad quod non movetur; ergo voluntas sequens erit hujus tantum boni, et non alterius.

Propositio intellectus sequitur motivum.

116. Voluntas potest non referre bonum amatum ad alium finem.

Alio etiam modo potest contingere ex libertate voluntatis, ut sistat hic et nunc in natura boni particularis negative, hoc est, non volendo illud propter finem etiam cognitum, quia voluntas potest operari circa quodcumque suum objectum ut conveniens; sed hoc bonum in particulari est objectum voluntatis, et motivum ejus secundum rationem propriam et particularem; ergo in ea potest voluntas sistere, quamvis non velit finem etiam propositum, neque hoc bonum ut dicit ordinem ad finem, sed sub ratione propria, et propter ipsam tantum explicite. Probatur consequentia, ratio boni ut sic, ut consideratur abstracte ab omnibus inferioribus non adæquatum motivum voluntatis, ita ut nihil posset velle nisi sub ratione boni abstracti, quia neque sic beatificat, aut perficit appetitum ejus innatum, ut est ad bonum particulare sub ratione propria, neque continet actu, sed potestate tantum bonum particulare, neque tribuere potest speciem actui voluntatis, ut respicit bonum particulare, quod propter se diligitur, et ut distinguitur ab aliis, et circa quæ voluntas non afficitur, sed aliquando est renuens.

Si autem dicatur finis ultimus consistere in cumulo omnium bonorum, sic etiam voluntas non fertur necessario, et secundum affectum explicitum in omnia illa; neque etiam in hoc particulare bonum, ut aggregatur, et qua aggregatur cumulo cæterorum, vel ut est pars, quia neque intellectus necessario sic proponit, neque voluntas etiam sic propositum in ordine ad reliqua necessario vult bonum particulare, secundum affectum præsentem, sed sub ratione propria et absoluta; ergo ut operatur absolute hic et nunc, intendendo hoc bonum, qua bonum seipso absolute est conveniens secundum intentionem explicitam et præsentem, quæ sistit in ratione particulari talis boni, voluntas non fertur in finem ultimum in communi.

117. Responsio. Dices voluntatem ferri in finem ultimum tanquam in finem operis, non vero tanquam in finem operantis, hoc est, voluntatem non attingere finem ultimum explicite, neque intendere, sed operationem ipsam voluntatis respicere finem ultimum in *esse* rei, et sic in omne opere operari propter finem ultimum ex natura rei, non vero affectus.

Impugnatio. Contra, si voluntas non intendit finem operis, sed ipsum opus in ratione finis hìc et nunc sequitur intentum, quia non agitur hìc de fine ultimo, ad quem omnia se habent in reipsa, sed de fine *cujus gratia* respectu voluntatis hìc et nunc intendentis et statuentis terminum per actum elicitum, et secundum intentionem præsentem, quæ non extenditur ex affectu voluntatis ad finem rei, sed ad ipsam rem, nam respicere finem rei illo modo non solius est agentis a proposito, sed etiam agentis naturalis, quod non agit ex cognitione, sic etiam voluntas agit secundum appetitum naturalem, ut inclinatur ad finem ultimum in re, licet non agat secundum appetitum naturalem deliberativum et liberum, ut movetur ad finem hìc et nunc, nisi in ordine ad hoc bonum absolutum et particulare, et ex motivo ejus, nam agit ex cognitione, quæ hìc et nunc expresse est respectu hujus finis tantum, et non finis in communi.

Voluntas non fertur necessario in finem operis, volens ipsum opus.

118. Responsio. Dices ergo præcedere voluntatem naturalem explicitam, ante omnem actum voluntatis liberum, quæ voluntas est finis ultimi et causa cæterorum actuum, in quibus virtute manet.

Impugnatio. Contra, talem virtutem in se nemo experitur. Deinde nequit esse sine cognitione explicita finis ultimi, sed neque intellectus semper cogitat de fine ultimo, neque primo cogitat in omni sua actione, sed sequitur (ut dictum est) fortius movens; et prima apprehensio ejus est respectu objecti, quod sic primo movet ad se. Deinde, dato tali actu, si est solius complacentiæ, non est efficax ad determinandam voluntatem, neque virtute in se continet actus liberos, quos elicit voluntas, quia id solum competit intentioni efficaci. Deinde, non potest esse ratio inclinandi voluntatem circa bonum particulare propter se intentum, et sub ratione propria tantum, quia volitio illa finis ultimi non inclinat nisi ad finem ultimum et propter finem ultimum; talis non est volitio boni particularis, et propter se tantum voliti ; ergo non causatur virtute, aut explicite a volitione finis in communi, vel alias si volitio finis in communi sit ipsius tantum, ut inclinantis ad finem particularem propter se volitum, potius refertur finis in communi ad finem in particulari, quam e contra, quia finem in communi vult voluntas sic propter finem in specie, non e contra ; ergo magis ordinaretur finis ultimus ex illius volitionis virtute ad finem in specie, quam finis in specie ad finem ultimum.

In voluntate non supponitur actus necessarius circa finem ultimum, ad actum elicitum quemcumque.

Responsio quorumdam rejicitur. Quod ergo aliqui dicunt illam voluntatem finis ultimi præcedere in primo instanti usus rationis, vel etiam aliquoties in vita, non facit ad propositum, quia neque sufficit talis voluntas ad determinandum ad omnes actus, quos quis habet circa objecta particularia ; et ut ex dictis patet et fuse probat Lusitanus, non est necessarium occurrere finem in universali in primo instanti usus rationis, neque id sequitur ex Dei providentia necessaria ad conversionem, neque ex natura rei.

Ultima ratio. Ultimo tandem probat Doctor quod non solum negative, sed contrarie possit se habere quis ad finem ultimum in particulari cognitum, ut fidelis cognoscens beatitudinem in particulari, et peccans mortaliter contrarie se habet ad finem ulti-

Voluntas potest contrarie se habere circa finem ultimum in particulari cognitum.

mum per electionem perversam dictante intellectu, peccatum non esse ordinabile ad finem. Vis hujus rationis in eo consistit, quod maxime inclinatur voluntas ad finem ultimum in particulari cognitum, in quo quietatur; ergo si potest in exercitio agere contrarie modo dicto ex motivo, quod nequit communicare fini ultimo, sequitur a fortiori posse agere ex motivo finis particularis in specie, ut commodi aut delectationis, non referendo illud in finem ultimum explicite, aut etiam virtualiter.

120. Responsio.

Respondent aliqui etiam ipsa peccata fieri aliquo modo propter Deum, loquendo de materiali, quia requiritur concursus Dei, et volens objectum, vult implicite omne illud esse, sine quo objectum non esset. Deinde, in ipso actu peccati est quædam imitatio divinæ beatitudinis, quia quoddam *bene esse* peccatoris.

Impugnatio.

Peccans non agit propter beatitudinem.

Peccatum inducit miseriam.

Contra, ut probatum est, non appetit affectu explicito Deum, imo novit peccatum non esse medium conducens ad Deum, ut est finis beatificans; unde exorbitat hic modus loquendi ab usu et proprietate sermonis, quia non recte dicitur fornicans fornicari propter Deum. Deinde, non potest dici peccatum mortale esse ad Deum ex fine operis, ut ad finem sub ea ratione, qua Deus est finis ultimus beatificans hominem, aut creaturam intellectualem, prout specialiter tendit, et inclinatur tam active quam passive ad hanc beatitudinem, quæ in re est ejus, quia peccatum ex natura operis tendit in miseriam; ergo non in beatitudinem veram, neque in Deum, ut est beatificans finis creaturæ rationalis; debitum enim miseriæ excludit ordinem ad Deum ut est beatitudo nostra, et ad visionem et fruitionem ejus simpliciter et secundum *quid*. Deinde, peccatum est contra inclinationem rationis, per quam tantum ordinatur creatura ad beatitudinem veram, et non apparentem; inclinatio enim beatitudinis est in reipsa ad beatitudinem veram, et non ad apparentem. Unde Epicurei et reliqui qui statuebant beatitudinem in voluptate, rejiciuntur etiam ab ipsis Philosophis, et ex Paulo *ad Roman. primo,* exaggeratur corruptela naturæ per peccatum, cum qua nequit consistere vera beatitudo hominis, quia talis beatitudo et inclinatio corrupta ex peccato est, et communis ipsi cum pecudibus; ergo nequit peccatum esse secundum inclinationem propriam hominis ad veram beatitudinem, neque ordinari ex natura operis ad Deum, qua beatificus finis est illius beatitudinis, ad quam ex natura rei et operis inclinatur homo specialiter, qua est creatura rationalis beatificabilis.

Est contra inclinationem rationis.

Quod ergo dicitur peccatum esse mate- 121.
rialiter a Deo et ad Deum in ratione entis, non facit ad propositum, quia a Deo, ut causa effectiva, et non ut fine, et licet sit ad Deum ut est finis naturæ, et auctor ejus, non est ad Deum, ut est finis beatitudinis veræ creaturæ rationis, sed sub generali ratione, qua reliqua entia sunt ad ipsum. Neque etiam est imitatio beatitudinis divinæ veræ, neque ex natura operis, neque ex natura inclinationis, quæ est tantum ad beatitudinem veram et apparentem in opinione erronea; neque est secundum inclinationem rationis, per quam homo ordinatur ad beatitudinem dumtaxat, ut differt a cæteris animantibus, ac proinde neque dici bene esse homini per peccatum; ergo neque peccatum esse participationem beatitudinis, quia extrema opposita nequeunt communicare; peccatum autem est maxima miseria hominis, non solum in *esse* peccati et maculæ, quod omnes concedunt, sed etiam in *esse* actus, quia corrumpit naturam pervertendo positive usum rationis rectum, in quo consistit perfectissima hominis in-

Qua ratione actus materialis peccati sit ad Deum.

Peccatum corrumpit usum rationis.

clinatio, secundum quam est vere beatificabilis.

122. Accedit ulterius, sicut peccatum pervertit illam inclinationem rationis, secundum quam homo est beatificabilis, secundum *quid* et simpliciter, id est, in via et in termino, peccatum opponi ex natura operis talis beatitudini et inclinationi ad ipsam, ac proinde ad eam nequit reduci ut pars, vel ut species, vel ut affectio, modus aut medium. Unde recentiores Scholastici, qui conveniunt in conclusione principali cum Doctore, nempe non omnem actum voluntatis affectu explicito referri ad beatitudinem, cum asserunt interpretative omnem actum referri ad beatitudinem seu finem ultimum, vel æquivocant de beatitudine, eam sumentes late pro omni actu circa bonum quodcumque in universum, et tunc nihil aliud dicunt nisi voluntatem secundum determinationem respicere bonum universaliter sumptum, et divisive secundum distributionem; beatitudo autem vera voluntatis strictius sumitur quam bonum hoc modo sumptum. Vel si intendunt beatitudinem veram, ad quam inclinatur voluntas ex natura rei, non videtur fundamentum, unde interpretative in omni actu respiciat finem ultimum et veram beatitudinem in re, quia neque illa interpretatio fundatur in regula extrinseca operandi, neque in inclinatione voluntatis vera ad beatitudinem, neque in natura operis, v. g. peccaminosi, quod non dicit proportionem referibilis ad veram beatitudinem.

123. Quod si autem sumatur ab eis beatitudo ut videtur intendere Pater Vasquez, pro omni eo, per quod bene est voluntati, non recte videtur peccatum sic etiam referri ad beatitudinem veram ex natura operis.

Quomodo peccatum referri possit ad beatitudinem late sumptam.

Ut teneat ergo dictus modus interpretandi, debet sumi beatitudo, ut communis est ad beatitudinem veram et apparentem, seu eam quæ est beatitudo in opinione erronea, et sic potest dici non solum interpretative actum peccati esse partem beatitudinis, sed ex affectu explicito voluntatis, quo sistit in delectabili, et ultra non intendit; sic ergo dici potest omnis actus voluntatis esse interpretative saltem ad finem et beatitudinem in communi, vel verum vel æstimatum, et in hoc assimilari, quod ipsi bene sit vere vel apparenter, et excludatur aliquod malum verum, vel in opinione et apparentia, quod sit malum. Id non negavit Doctor, nam dicit finem appetitus naturalis esse aliquam perfectionem subjecti sic inclinati, et appetitum activum agere secundum inclinationem passivam ad aliquam perfectionem quam appetit, ut est actus secundum naturam actus; unde nullum actum admittit Doctor esse violentum simpliciter voluntati propter universalem inclinationem, quam habet ad bonum.

(o) *Et tunc ad argumentum,* etc. Hoc est primum ex Augustino, qui dicit omnia appeti propter beatitudinem. Respondet intelligi de appetitu recto, quod verum est, loquendo de beatitudine vera; unde laudat illam sententiam Ciceronis, qua reprehendit, qui dicunt esse beatos, qui vivunt ut volunt: *Velle enim,* inquit, *quod non deceat, id ipsum miserrimum est, nec tam miserum est non adipisci quod velis, quam adipisci velle quod non oporteat,* etc. quod *ibidem* commendat et probat Augustinus; et vulgare illud corrigit, quod dicit *eum esse beatum, qui habet omnia quæ vult, et nihil mali vult,* etc. Dicit præterea omnes velle beatitudinem, et propter beatitudinem cætera velle, quod intelligitur, ut *supra* expositum est, de beatitudine in re vel in opinione. 124. Ad primum responsio.

(p) *Ad aliud,* etc. Hoc fuit secundum, nempe beatitudinem esse primam et men- Ad secundum.

Responsio. suram omnium appetibilium; ergo est causa et ratio omnium appetibilium. Respondet, licet primum appetibile in se sit causa omnium appetibilium, ex cujus participatione sint appetibilia ordinata voluntate, tamen respectu voluntatis inordinatæ non esse causam talem propter libertatem et defectibilitatem ejus.

Ad tertium. (q) *Ad aliud,* etc. Hoc fuit tertium, si aliquid non appeteretur propter beatitudinem, appeteretur ut beatitudo, etc.

Responsio. Respondet quod beatitudini competit, ut non possit ex natura sua ad illud, ut finem, quia ipsa est finis, ordinari; et sic voluntas vult beatitudinem propter se contrarie et positive, ita ut nequeat illam velle propter alium finem. Vult autem alia negative, quia licet in ipsis sistit, tamen non sunt talia, quin ex natura sua referri possint ad aliud. Negatur itaque sequela.

Ad argumenta partis negativæ. Ad argumenta pro altera parte, scilicet negativa, respondet ad primum, quod est ex ignorantia beatitudinis. Respondet, inquam, quod concludit de appetitu elicito et explicite se habente ad beatitudinem; admittit appeti semper inclinatione et appetitu naturali.

Ad secundum responsio. Ad secundum, quod est, duos actus non posse simul in potentia, respondet, posse teneri in potentia collativa, sive intellectu, sive voluntate contingere posse collationem extremorum per unum, aut diversos actus, et ita rationem non concludere, quia vel falsum est antecedens, vel consequentia non tenet. Hoc argumentum aliter accommodavimus ad probationem conclusionis, et in alio sensu quatenus voluntas nequit finem particularem, in quo sistit, referre ad finem communem actu explicito ob contrarium modum tendendi in idem objectum, qui implicat contradictionem, etc.

Fuit aliter applicatum ad probationem conclusionis.

QUÆSTIO XI.

Utrum homo ex puris naturalibus possit consequi beatitudinem?

D. Thom. 1. *part. quæst.* 12. *art.* 3. *et* 4. *et hîc quæst.* 1. Richard. *art.* 2. *quæst.* 6. *et art.* 3. *quæst.* 1. *et* 5. Durand. *quæst.* 2. Soto *quæst.* 1. *art.* 2. Occham. 4. *quæst.* 12. *art.* 3. *ad secundum.* Suar. 1. *part. tract.* 1. *lib.* 2. *cap.* 8. 9. Vasquez 1. *part. disp.* 41. *Vide* Scot. *in Theor.* § *Non potest probari hominem esse.*

(a) Utrum homo ex puris naturalibus possit consequi beatitudinem? 1. Arg. 1. Text. 50 et 59. Videtur quod sic. Philosophus 2. de Cœlo et mundo: *Si natura dedisset cœlis motum progressivum, dedisset eis instrumentum, vel instrumenta ad motum;* natura enim non ordinat ad aliquam perfectionem aliquid, nisi provideat illi de his, cum quibus potest agere et attingere illam; sed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinem; ergo, etc. Confirmatur, natura magis dedit homini ad acquirendam perfectionem intellectus quam sensus, quia perfectior est intellectus quam sensus; sed sensus potest habere omnem perfectionem, ad quam ordinatur ex puris naturalibus; ergo magis intellectus. Secundo confirmatur sic, sensus non est capax illius, quod excedit ejus naturalem facultatem; ergo nec intellectus; si ergo objectum beatificum excedit facultatem naturalem ejus, sequitur quod non est capax ejus, quod est falsum, ergo; etc.

Item ad principale, secundo sic: Non est dare in natura potentiam passivam, cui non correspondeat activa in natura; sed in homine

est potentia passiva ad beatitudinem; ergo et activa; sed qua ratione in alio, eadem ratione in ipso; ergo,etc.

Præterea, si non habet naturalem potentiam ad beatitudinem, non potest attingere aliquem habitum ad eam; habitus enim est principium sic agendi, non autem agendi; sed potentia est principium simpliciter agendi; sed homo naturaliter habet potentiam; ergo simpliciter potest in operationem beatificam, licet non sic, si non detur habitus sibi.

2. Præterea, perfectio inferioris potest contineri in specie superiori; sed habitus, mediante quo potest potentia ad actum beatificum, cum sit accidens, dat quamdam perfectionem potentiæ; fiat ergo aliquis intellectus, qui continet perfectionem intellectus inferioris, et illius habitus, mediante quo potest in operationem; ergo ille potest in operationem beatificam sine habitu; et sic tali ex puris naturalibus saltem attinget beatitudinem, sed eadem ratione qua ille, et alius,et sic est standum in primis.

Contra, ad Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna.* Item, hoc est perfectionis in natura humana, ut dictum est *in* 1. *quæst.* 2. *Prologi,* scilicet quod naturalia non sufficiant ad ultimam ejus perfectionem, quæ est anima rationalis; igitur nec ad perfectionem, quæ est gratia et gloria. Præterea, hæc est major hæresis quam hæresis Pelagii, qui posuit quod homo sine gratia posset justificari.

COMMENTARIUS.

(a) *Utrum homo ex puris naturalibus,* etc. In hac quæstione agit de causa effectiva beatitudinis, et an sit sola natura. Primo, statuit conclusionem fidei; deinde adducit probationes aliorum, quas solvit. Tertio, subjicit duas conclusiones, quarum prima est: Immediatum susceptivum beatitudinis esse animam; secunda vero est, quod anima non sit sufficienter ex naturalibus activa respectu beatitudinis; deinde respondet ad argumenta. 1. Ordo et divisio quæstionis.

SCHOLIUM.

Ratio D. Thom. et Richardi est, ideo visionem Dei esse supra naturam hominis, quia modus essendi ejus est supra nostrum. Ratio etiam D. Thom. et Henric. quia Deus non se habet ad intellectum per modum informantis. Item, quia millesima pars grani milii magis est proportionatum visui, in quod tamen visus tendere nequit, quam Deus intellectui nostro. Doctor clare et efficaciter refutat has rationes, nam si valerent, probarent visionem Dei esse impossibilem nobis, quibuscumque additis, et explicat quomodo Deus habeat proportionem objecti ad intellectum creatum.

(b) Respondeo, dicitur communiter ab omnibus quod non, sed quidam Doctor sic assignat ad hoc talem rationem: Nihil cognoscitur, nisi per hoc quod cognitum est in cognoscente, per modum cognoscentis, vel per modum naturæ suæ; ergo cognitio est in cognoscente per modum cognoscentis. Ex hoc sequitur sic, si modus essendi naturæ cognitæ excedit modum essendi ipsius cognoscentis, necessarium est ipsam cognitionem esse* super naturam co- 3. Richard. præsenti d. art. 2. princ. q. 6. D. Thom. 1. p. q. 12. art. 4. al. extra.

gnoscentis: nunc autem modus essendi ipsius Dei excedit omnem creaturam, quia ille non potest esse modus essendi alicujus creaturæ; si ergo alicui creaturæ conveniat cognitio Dei, hoc erit supra modum naturalem cognoscendi creaturæ.

D. Thom. præs. dist. art. 2. q. 6. Henric. quodl. 3. q. 3. quodl. 4. quæst. 7.

Præterea, alius Doctor ad hoc arguit sic: Illud objectum non potest cognosci a cognoscente, quod non est in eo per modum, qui competit illi cognoscenti; sed Deus non est in creatura per modum qui competit naturæ cognoscentis; ergo non potest cognosci a creatura. Minor probatur, nihil intelligitur, nisi quod se habet ad intellectum per modum informantis; sed Deus non sic se habet ad intellectum; ergo, etc.

Præterea, objectum cognoscibile requirit ad potentiam cognoscentem quamcumque quantitatem determinatam et simplicem; sed essentia divina non habet quantitatem determinatam ad intellectum, quia intellectus est finitus, essentia vero infinita, nec habet essentia simplicitatem proportionatam intellectui humano. Probatio, millesima pars grani milii est objectum magis proportionatum visui quam simplicitas divina intellectui nostro; sed illa pars propter sui parvitatem fallit visum ergo, etc. Major patet, quia visus potest crescere in virtute, et non in infinitum, quousque posset videre, quia istud parvum milii est finitum, et in se quoddam visibile; sed ex alia parte, quantumcumque intellectus crescit in virtute, tamen est finitus, et objectum infinitum; ergo nunquam attingit illud quod est simplicitatis infinitæ.

4. Refutat D. Thom. et Richard. rationem.

Respondeo ad primam rationem primæ opinionis, quando dicitur quod nihil cognoscitur nisi per hoc quod cognitum est in cognoscente; concedatur suo modo *essendi in*, scilicet per speciem objecti, vel per habitum secundum alios, vel per actum, non curo. Quando autem additur quod cognitum est in cognoscente per modum naturæ suæ, ex hoc habemus tantum, quod cognitio est perfectio proportionata naturæ cognoscentis, et quod per cognitionem objectum est proportionatum naturæ cognoscentis. Et quando dicitur, quod si modus naturæ cognitæ, etc. illud argumentum, si debet valere, valet in virtute istius propositionis, quod sicut se habet modus essendi cognoscibilis ad modum essendi ipsius cognoscentis, sic se habet intelligibilitas cognoscibilis ad cognoscentem; sed hoc est falsum, quia cognitio potest esse objecti alicujus habentis in se modum essendi superiorem, quam sit modus essendi ipsius cognoscentis; imo si est verum, oportet secundum hoc concedere quod Angelus inferior non posset cognoscere superiorem, quia modus essendi superioris excedit modum essendi ipsius inferioris.

Si valere ratio D. Thom. Angelus inferior non posset cognoscere superiorem.

Præterea, si hoc est verum, tunc nec cum lumine gloriæ, vel quocumque habitu esset possibile creaturæ videre Deum, quia *esse* Dei excedit modum essendi ipsius, imo totum istum intellectum, et habitum, et lumen; et ideo dico quod inter objectum et potentiam,

non oportet esse æqualitatem, sed quamdam proportionem; talia autem, inter quæ requiritur sola proportionalitas, possunt esse maxime dissimilia, ut patet de materia et forma, similiter de activo et passivo. Sic est hîc: non enim requiritur inter objectum et intellectum nisi proportio motivi ad mobile; objectum enim se habet per modum moventis potentiam; et inter talia magis requiritur dissimilitudo quam similitudo. Potentia enim capax est operationis tantum respectu hujus objecti, et ideo proportionatur, si potentia est ex se elicitiva, sicut terminus operationis, et operatio non sicut proportione quantitativa, æquali. Hoc similiter patet in aliis. Ens ordinatum ad finem suum proximum habet proportionem immediatam ad illum, et tamen distat in infinitum a fine, nec tamen impedit hoc proportionem ejus, quod est ad finem. Ad illud genus proportionis pertinet proportio objecti et actus.

Inter objectum, et potentiam non requiritur æqualitas, sed proportio, nec similitudo, sed dissimilitudo.

5. Secundum hoc ergo dicendum ad rationem, quod arguit ex propositionibus non syllogisticis. Unde non video quod consequentia tenet, nisi illo modo arguendo, quod si modus cognitionis est secundum modum naturæ cognoscentis, ergo nulla cognitio naturalis excedit modum naturæ cognoscentis; igitur nulla cognitio naturalis est de objecto, cujus natura excedit modum naturæ cognoscentis; cum ergo modus cognitionis sit secundum modum cognoscibilis, si modus essendi rei cognitæ excedit modum essendi cognoscentis, illa cognitio erit supra naturam cognoscentis; sic arguendo tenet argumentum. Sed tunc una propositio est falsa, hæc scilicet quod modus cognitionis est secundum modum naturæ cognoscibilis; et similiter hæc, quod nulla cognitio naturalis est de objecto, cujus natura excedit modum naturæ cognoscentis, quia licet cognitio sit secundum modum cognoscentis, et non sit supra naturam cognoscentis, est tamen objecti habentis modum cognoscibilis, et modum naturæ ultra modum naturæ cognoscentis; aliter enim nunquam perfectius cognosceretur ab imperfectiori naturaliter, ut patet ex dictis.

Sed si arguitur sic: Objectum, quod est essentia divina, excedit improportionaliter in entitate potentiam cognoscitivam intellectus creati; ergo improportionaliter excedit intelligibilitatem; ergo non est objectum intelligibile proportionatum ei. Respondeo, si loquamur de proportione Geometrica, tunc nulla est proportio finiti ad infinitum, nec in entitate, nec in cognoscibilitate vel intelligibilitate.

Est autem proportio Geometrica, qua continens est excedens contentum in aliquo certo gradu et finito, ita quod excessum aliquando replicatum reddit suum excedens; et isto modo nulla est proportio finiti ad infinitum, quia finitum quotiescumque sumptum, nunquam reddit infinitum; et illo modo, sicut entitas creata est improportionata entitati increatæ in entitate, ita in intelligibilitate, ita quod intelligibilitas unius multo- 6.

Quid proportio geometrica.

ties sumpta, nunquam reddit intelligibilitatem alterius; sed ex hoc non sequitur quod non sit intelligibile ab illo, nisi loquendo uniformiter de proportione Geometrica. Si enim sint improportionata proportione Geometrica, non propter hoc sunt improportionata proportione alterius generis, puta proportione operationis ad suum terminum, sive cognitionis ad objectum, quæ requiritur in proposito, sive potentiæ ad objectum.

Solvit rationes aliorum. (c) Ad primam rationem alterius doctoris, dico quod destruit seipsam; oportet enim secundum omnem opinionem negare majorem vel minorem. Si enim ad cognitionem illius objecti non requiritur species impressa, tunc major est falsa, scilicet quod objectum non potest naturaliter cognosci ab intellectu, in quo non potest esse secundum modum sui, scilicet per informationem, tunc enim objectum præsens sufficit ad imprimendum actum suum cognoscendi. Si autem ponatur objectum præsens per speciem, et speciem requiri ad cognitionem, tunc minor est falsa; nec rationes, per quas alibi ostendit quod species non requiritur in intellectu beati ad videndum Deum, concludunt, ut patebit alibi, quidquid sit de conclusione.

Henric. ubi sup. dist. 3. de cognitione Angelorum et quodl. q. 14. in 2.

7. Essentia divina est proportionata in esse cognoscibilis intellectui cognoscentis.

Ad aliud, quando arguitur, quod objectum requirit determinatam distantiam ad potentiam secundum quantitatem, etc. dico quod illa verba sunt metaphorica, nam activum et passivum corporalia requirunt determinatam distantiam vel quantitatem, ad hoc ut agant, quia corporalis actio non recipitur nisi in quanto; sic non requiritur in intellectu, qui intelligit omne ens. Concedo tamen quod quantitas objecti cognoscibilis, scilicet essentiæ divinæ, et ejus simplicitas, est proportionalis in ratione cognoscibilis quantitati virtuali potentiæ intellectivæ cognoscentis.

Ad probationem, quando dicitur quod simplicitas divina est magis improportionata intellectui quam millesima pars milii visui, diceretur quod tu petis, quia essentia divina in ratione objecti cognoscibilis non distat in uno gradu a virtute cognitiva intellectus, licet plus distet a natura. Similiter concluderet quod non possemus videre Deum quibuscumque additis, quia totum finitum est, et per consequens distat plus ab essentia divina, quam sit distantia potentiæ visivæ a millesima parte grani milii. Similiter, intellectus per nullam informationem habere poterit proportionem quantitatis virtutis ad essentiam divinam; ergo nunquam per quamcumque informationem poterit videre Deum.

COMMENTARIUS.

(b) *Respondeo dicitur communiter*, etc. Hic statuit conclusionem fidei, scilicet non posse viribus naturæ acquiri ultimam beatitudinem. In qua fuit error Begardorum, ut constat ex Clementina, *Ad nostrum*, *de Hæreticis*, etc. Fuisse quorumdam sui temporis affirmat Beda *in* 1. *ad Cor.* 13. Tribuitur hic error a quibusdam Eunomio, sed hoc incertum est, an viribus naturæ asseruerit se ha-

2. Conclusio fidei. Beatitudo non potes acquiri viribus naturæ. Error Begardorum. Error Eunomii.

buisse comprehensionem divinæ essentiæ et personarum, qualem ipsæ de se personæ habuerunt et habent, quæ fuit ejus insania, et potius ex revelatione sibi communicatam asseruisse insinuat Hieronymus et Basilius contra eumdem. Anomæi. Tribuitur Anomæis ex homiliis Chrysostomi de incomprehensibili natura Dei. Hunc errorem communiter Theologi impugnant *in hac dist. et* 1. *part. quæst.* 12. *art.* 4. et damnatus est in Concilio Viennensi, in quarto articulo damnato, qui est talis, quod *homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in præsenti assequi, sicut eam in vita obtinebit beata;* et in quinto, quod *quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata (*supple per vires naturæ*)* quodque *anima indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum, et eo beate fruendum,* etc.

3. Conclusionem probat Doctor argumento pro parte negativa in initio hujus quæstionis ex illo Pauli ad Roman. 6. *Gratia Dei vita æterna,* etc. si ex gratia, ergo non viribus naturæ. Quod perinde probant loca Scripturæ et Conciliorum, quibus definitur necessitas gratiæ. Responsio quorumdam. Aliqui putant vim hujus argumenti evadi posse, si diceretur quod duplex sit visio Dei; alia naturalis, quæ viribus naturæ acquiri potest; alia vero supernaturalis per gratiam. Rejicitur. Sed hoc nihil est, quia si viribus naturæ posset acquiri visio clara Dei, et intuitiva, evacuatur necessitas gratiæ. Unde, ut dicit Doctor, *hæc hæresis major quam sit illa Pelagii,* qui posuit hominem sine gratia justificari posse; sine gratia, inquam, actuali disponente, quia visio clara Dei est ordinis superioris, ad quam actus viatoris nequit attingere, quantum ad perfectionem, et ulterius dari talem visionem viatori, includit repugnantiam, quam infra declarabimus. Nec refert si quis dicat illam visionem non esse vitam beatam, quia repugnantia est in adjecto, cum beatitudo objectiva perfecte per talem visionem possideatur ab intellectu, et per fruitionem consequentem a voluntate, nam sicut visio, ita et fruitio viribus naturæ acquiri posset ex hoc errore; gratiam et gloriam esse ex viribus naturæ perinde repugnat, quia *gratiam et gloriam dabit Dominus*, Psalm. 8. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt,* etc. Quod communi consensu intelligitur de visione beata et futura in termino. Hunc errorem Patres damnant, ut Cyrillus Jerosolym. *Catech.* 6. Cyrillus Alexandr. *lib.* 1. *in Joan. cap.* 8. Nazianz. *orat.* 2. *de Theologia*, Nyssenus *de Beatitud.* Chrysost. *supra* citatus *in* 5. *homil. de incomprehensibili natura Dei,* Orig. *lib.* 1. *Periarchon. cap.* 1. Theodoret. *in* 1. *part. Dialog.* Damascen. *lib.* 1. *de fide cap.* 1. August. 10. *de Civit .cap.* 2. *et* 3. *de Trinit. cap.* 17. Ambros. *lib.*2. *in Lucam, et lib. de bono mortis cap.* 11. Gregor. *lib.* 18. *moral. cap.* 37. Leo Papa *in Serm. omnium Sanctorum, cap.* 7. Prosper *lib.* 1. *de vita contemplativa*, *cap.* 1. et reliqui Patres, quos videre licet citatos a Theologis locis præfatis.

Probatio veritatis a ratione sumi potest ex modo cognoscendi intellectus pro hoc statu, ex motivo et mediis intelligendi, quam fuse deducit Ægidius Lusitanus *lib.* 6. *de beatitudine q.* 1. *art.* 4. § 6. *et art.* 5. nos autem in specie transigemus brevitatis gratia probationes, quæ hic afferantur. Media impugnandi erroris a ratione.

Prima ratio quam adducit, est D. Thomæ, 1. *part. q.* 12. *art.* 4. *et* 1. 2. *q.* 5. *art.* 3. *et lib.* 3. *contra Gentes*, *cap.* 52. nihil cognoscitur nisi per hoc quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis, vel per modum naturæ suæ; ergo cognitio est in cognoscente per modum 4. Prima ratio D. Thom.

Quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis.

cognoscentis. Ex quo sequitur, si modus essendi naturæ cognitæ excedit modum essendi ipsius cognoscentis, necessarium est ipsam cognitionem esse supra naturam cognoscentis. Sed modus essendi Dei excedit omnem creaturam, quia ille non potest esse modus essendi alicujus creaturæ; si ergo alicui creaturæ conveniat cognitio Dei, hoc erit supra modum naturalem cognoscendi creaturæ.

5. Solvitur.

Ad hanc rationem respondet Doctor *num.* 4. concedendo primam propositionem, nempe quod cognitum est in cognoscente suo modo essendi, id est, intentionaliter per speciem, vel ut alii volunt, ut Henricus, per habitum, vel per actum, ut omnes concedunt. Deinde, quod cognitum sit in cognoscente per cognitionem sibi proportionatam, et hoc ex natura cognoscentis, et mediante cognitione objectum sit ipsi proportionatum. Ad propositionem conditionalem primam : *Si modus essendi naturæ cognitæ excedit modum essendi naturæ cognoscentis*, etc.

Qualis est modus essendi cogniti in cognoscente.

Conditionale.

Respondet quod hæc conditionalis sequitur in virtute hujus propositionis, quod *sicut se habet modus essendi cognoscibilis ad modum essendi cognoscentis, ita se habet cognoscibilitas ejus ad ipsum cognoscentem*, quæ est falsa, quia cognitio potest esse alicujus objecti superioris excedentis in modo essendi modum essendi cognoscentis, alias Angelus inferior non posset cognoscere Angelum superiorem, et alias etiam modus essendi Dei sicut excedit modum essendi intellectus creati etiam elevati per quodcumque lumen, sequeretur quod non posset videri sub ratione propria Deus ab intellectu creato, quod est falsum.

Fundamentum prioris falsum.

Cognitio superioris excedentis potest inesse inferiori. Inconveniens.

Dicit ergo resolutive quod proportio, quæ est inter potentiam et objectum, non est proportio æqualitatis, sed est quædam proportionalitas, quæ admittit potius dissimilitudinem, similis illi quæ est materiæ ad formam, entis ad finem ad ipsum finem, quæ non fundatur in æqualitate perfectionis, sed potius in contrario; sic etiam se habet proportio objecti ad potentiam, quia est motivi ad mobile. Tandem reducendo argumentum ad formam, negat duas propositiones, quarum prima est, quod modus cognitionis sit secundum modum cognoscibilis, scilicet essendi; et alteram, quæ est, quod nulla cognitio naturalis sit de objecto excedente in modo essendi, modum essendi cognoscentis.

Proportio inter potentiam et objectum.

Duæ propositiones negatæ.

Quod si objicias nullam esse proportionem Dei ut entis ad ullum creatum, quia infinite excedit.

Objectio.

Respondet nullam proportionem geometricam esse Dei ad ullum creatum, quia hæc proportio est talis, ut continens excedat contentum in certo gradu finito, quem tamen gradum reddit excessum, seu quantitas contenta. Si replicetur, ut palmus decies replicatus reddit quantitatem excedentem decem palmorum, eique æquivalet, Deus autem infinitæ perfectionis nequit per replicationem finitæ perfectionis, quantumcumque replicetur, æquari.

Solvitur.

Non est proportio geometrica inter Deum et creaturam.

Non sequitur inde quin sit inter Deum et potentiam creatam proportio alterius generis, ut operativi et operationis ad suum terminum. Hæc summarie Doctor.

Circa hunc discursum est magna controversia inter utriusque Scholæ Doctores, quam hic terminare ex toto non licet, ob compendium temporis, et festinationem necessariam; aliquid tamen dicam, et quod supererit, in alium locum, et majus otium differo.

6. Responsio aliorum.

Respondent ergo adversarii, et potissimum Lusitanus, qui hanc rationem D. Thomæ sustinet *art.* 5. § 3. *et sequentibus.*

Præmittit ergo quatuor modos essendi

Quatuor modi essendi, generales. Diversi modi essendi, et abstrahendi materia.

generales, qui etiam ab aliis in hac controversia assignantur per ordinem ad materiam et abstractionem a materia; esse in materia competit corporibus; abstrahere a materia convenit immaterialibus et spiritualibus. Quædam sunt in materia, et ab ipsa dependent, ut bruta. Quædam sunt in materia, et ab ea abstrahunt, ut intellectus hominis. Quædam omnino separata a materia, ut ipsa sunt suum *esse*, ut Deus. Quædam abstrahunt a materia, ut non sint suum *esse,* sed recipiant ab alio suum *esse,* ut Angeli. Hi quatuor modi essendi distinguunt in genere modo essendi cognoscentis in genere, ita ut natura cognoscens distinguatur a non cognoscente per abstractionem a materia, seu immaterialitatem, ut patet ex Philosopho 2. *de anima cap.* 12. *et* 3. *de anima cap.* 19.

Modus cognoscendi sensitivæ. Cognitio rationalis animæ. Differentia inter Angelum, et Deum.

Itaque anima sensitiva inquantum cognoscens quantum ad *esse* dependet a materia, non tamen quantum ad receptionem formarum sensibilium seu specierum, et in hoc distinguitur a rationali anima. Hæc distinguitur a Deo et Angelis, quia est actus materiæ, licet ab ea non dependeat in *esse*, Deus autem et Angelus nullum dicunt ordinem ad materiam. Angelus a Deo distinguitur, quia non est suum *esse,* id est, sua essentia non est, sed per actum diversum. Deus autem est suum *esse* a se et per essentiam ; sicut ergo cognoscentia per modos essendi genericos constituuntur, ita et cognoscibilia constituuntur diversa, per hoc quod possint habere *esse* in cognoscente, nam objectum sensitivæ, licet sit in materia, ut cognoscitur, tamen abstrahit a materia. Alia abstrahi possunt a materia singulari, ut intelligibilia in potentia, quæ sunt objecta nostri intellectus pro hoc statu, et dicuntur intelligibilia in potentia. Alia dantur intelligibilia, quæ habent *esse* abstractum omnino a materia, sed non purum, sed receptum, et hæc pertinent ad intellectum Angeli. Ultimum tandem abstrahit simpliciter, et omni modo, ut sit purum *esse* suum, ut Deus.

Diversa materia a qua fit abstractio.

7. Inefficax illa doctrina, et æquivoca ad propositum explicandum.

Licet hæc doctrina in se sit vera, non videtur recte applicari, aut convincere propositum. In primis processus videtur omnino æquivocus, nam sumitur primus gradus essendi, et secundus in ordine ad materiam sensibilem, et quantam proprie dictam. Tertius autem modus essendi, qui competit Angelo in ordine ad materiam, ut est communis omnibus creaturis, nempe ut est ex nihilo, et non a se, vel ut includit potentialitatem et compositionem ex *esse* et essentia, quam cæteræ creaturæ includunt.

Modus distinctionis Angeli est communis sibi, et aliis.

Quod si dicatur distingui per hoc quod non includat materiam proprie dictam, neque dicat ordinem ad ipsam, recte quidem, sed ex hoc tantum infertur quod sit in modo essendi diversus secundum naturam propriam, non vero vindicet modum operandi diversum per hoc quod sibi et aliis commune est.

Modus cognoscendi animæ separatæ idem generice cum modo, cognoscendi Angeli.

Unde ab anima separata, vel etiam in corpore glorioso existente nequit distingui in modo generico operandi, licet in aliqua perfectione operationis distinguatur, quia sic existens perfecte attingit intelligibilia in actu tam intuitive quam abstractive, ut alias supra dictum est, agendo de cognitione naturali animæ separatæ, et mediis cognoscendi ejus, sine ullo ordine ad materiam aut sensum, tanquam ab iis participaret cognitionem prædictam. Quod vero non attingat eo gradu perfectionis, sicut et Angelus, quantum ad omnem gradum, non variat modum intelligendi genericum, prout hic designatur, quia etiam neque Angelus inferior attingit in latitudine aut perfectione cognoscendi totum, quod attingit Angelus supremus, licet ex differentia præmissa modorum

operandi sint in eodem genere; ergo non recte colligitur intentum, nempe gradum genericum intelligendi animæ, ut diversum genus constituit cognoscentis per dictum modum essendi ejus.

8. Quod si dicas diversificari, ut una est. Hoc nihil est, quia modus perfectissimus intellectus humani ex natura potentiæ, et perfectissimi motivi non est ille modus cognoscendi, quem habet in via. Deinde, anima ut abstracta a materia semper dicit ordinem ad materiam, ut est forma, et ad totam, saltem aptitudine et appetitu innato; ergo modus ille essendi genericus ipsi competit, quamvis in cognitione transcendat ordinem ad materiam.

Anima dicit ordinem ad materiam, in cognitione eam transcendit.

Deinde, si modus cognoscendi sequeretur modum essendi juxta rigorem prætensum illius divisionis, sequeretur quod nulla creatura, etiam elevata per habitum supernaturalem, posset cognoscere Deum. Sequela est falsa, ut patet ex hactenus dictis. Probatur sequela, quia ex principiis positis, modus cognoscendi non excedit modum essendi, ita ut cognoscens non attingat aliquid alterius generis superioris in essendo, et cognoscibile in cognoscente habeat modum essendi proprium. Sed quidquid se tenet ex parte cognoscentis creati per modum habitus aut speciei, non est purus actus; et idem de cognitione, quia est qualitas creata, et in potentia ab alio existens, seu per virtutem alterius dependens et inhærens sicut aliud quodcumque accidens; ergo nequit esse ratio attingendi ens purum et separatum ab omnipotentia. Probatur consequentia, quia eatenus ex hoc modo philosophandi negatur possibilis illa attingentia intellectui Angelico, quia includit dependentiam ab alio in *esse,* ac proinde possibilitatem, ut opponitur actui puro in *esse;* ergo si illa est causa præcisa, ubicumque erit, habebit eumdem effectum. Sed ita perinde se habet intellectus elevatus, qui per nullam elevationem aut formam elevantem intrinsecam potest constitui in actu opposito suæ potentialitatis, per quam est semper a Deo in *fieri* et *conservari*, sicut et ipsa forma elevans; per nullum autem ejusdem generis tribuitur actus essendi repugnans ipsi generi.

Ille modus destruit cognitionem intellectus elevati.

Habitus et cognitio dependent a materia et objecto.

Deinde, hinc sequitur enervari omnes rationes, per quas Theologi, et potissime ipse D. Thomas, probant possibilitatem nostræ beatitudinis ex appetitu innato intellectus creati ad videndum finem ultimum sub ratione propria, quia responsio est in promptu, nempe hoc repugnare quia ex modo essendi intellectus nequit attingere objectum excedens secundum genus in modo essendi, et tam finis quam operatio creaturæ spiritualis sequitur modum essendi, ita ut non excedat in modo essendi cognoscibile aut visibile, modum essendi cognoscentis; ergo ratio naturalis non suffragatur ad probandum Deum posse sub ratione propria videri aut cognosci a creatura, maxime si sumatur illa ratio ex appetitu naturali potentiæ, qui tantum esse debet ex hac ratiocinatione ad aliquid non excedens modum essendi cognoscentis, cum tamen e contrario ens ad finem necessario excedatur a fine, alias nullam perfectionem participaret a fine. 9.

9\. Tollitur modus probandi possibilitatem beatitudinis ex appetitu innato.

Deinde, quod dicitur de primo genere immaterialitatis potentiæ cognitivæ sensitivæ, alias supra loco citato impugnatum est, quia licet species sensibiles eo sensu dicantur a Philosopho esse immateriales, quatenus natura in eis producendis non intendat asssimilari passum agenti realiter, et in forma ejusdem rationis, neque agat per motum Physicum, qui est ad similitudinem in forma producta secundum *esse* rei et entis, sed similitudinem tantum intenti- 10.

10\. Modus immaterialitatis impugnatur.

Immaterialitas speciei sensibilis.

onalem; perinde tamen agit in materiam, et perinde forma intentionalis est quanta et extensa, sicut forma realis. Accedit, ut *supra* dictum est, has formas sensibiles non in solis potentiis sensitivæ produci, sed etiam in aliis corporibus non cognitivis, ut producuntur de facto formæ visibiles in omni diaphano, et sic etiam in aere species odorum et sonorum; ergo falsum est ita has formas ordinari ad potentias cognitivas sensitivas solas, et non ad alia subjecta, quæ non habent illam immaterialitatem, quæ attribuitur potentiæ cognitivæ sensitivæ per hoc solum, quod recipiat tales species, quæ pariformiter in aliis recipiuntur non cognitivis, Quod si dicatur intelligi hanc abstractionem quoad actum, non satisfacit, quia medium cognoscendi, et ipse actus ex hoc discursu habent eamdem abstractionem; actus tamen ipse, et species sensibilis, ut discernitur ab actu et specie intelligibili, recurritur necessario ad modum essendi, ut in illis sit materialis et extensus, et his spiritualis tantum, et indivisibilis. Potentia ergo cognitiva sensitiva in ratione cognitivæ habet quod distinguatur ab aliis tam rebus quam potentiis materialibus, non tamen in modo essendi aut recipiendi species, quæ perinde in aliis recipiuntur, quæ non sunt cognitivæ; distinguitur vero ab intellectu, ut recipit formas vere materiales, licet in repræsentando intentionales sint, quæ repræsentatio si objective sumatur, est objecti secundum *esse* rei, prout etiam se habet repræsentatio propria ejus in quocumque intellectu superiore, ex quo potest etiam moveri difficultas.

Est quanta. Recipitur in subjecto non cognitivo.

11. Sic non magis requiritur ex præmisso discursu modum essendi cognoscentis esse æqualem modo essendi cognoscibilis, quam modum essendi objecti cognoscibilis esse in cognoscente secundum modum essendi cognoscentis, quia sicut modus essendi cognoscentis se habet ad cognoscibile per similitudinem essendi, ita etiam modus essendi cognoscibilis in cognoscente se habet ad modum essendi cognoscentis, imo hoc magis videtur requiri. Sed objectum cognoscibile inferioris ordinis, in cognoscente superioris ordinis habet modum essendi perfectiorem, ut v. g. lapis intellectione divina habet modum essendi perfectiorem quam habeat lapis in seipso, quia habet modum essendi ipsius divinæ intellectionis, ergo sicut non repugnat cognoscibile habere perfectiorem modum essendi in cognoscibile habere perfectiorem modum essendi in cognoscente, quam sit modus essendi ejus in seipso, sic etiam non repugnat cognoscens habere imperfectiorem modum essendi, quam habeat cognoscibile in seipso.

Modus essendi objecti in cognoscente quandoque est perfectior.

Confirmatur, quia cognoscens ut comparatur ad suum perfectissimum cognoscibile se habet ut perfectibile ad perficiens et perfectivum; omne autem perfectibile, inquantum perfectibile, est inferioris ordinis, et in potentia passiva respectu perficientis et perfectivi, ut est in actu; ergo magis convenit perfectibili excedi a perfectivo ex genere suo, quam excedere perfectivum, aut illud adæquare in modo essendi. 12.

Confirm.

Perfectibile non accedit ad perfectionem perfectivi

Confirmatur secundo, quando aliquid est per plures causas, potest per unam habere aliquem gradum perfectionis, quem non habet præcise ab alia, si causæ necessario requirantur; sed intellectio ita se habet, ut sit ab intellectu et objecto; ergo ex objecto potest habere aliquem gradum perfectionis, quem non habet præcise ab intellectu. Sed immaterialitas et abstractio, ut supponitur, non competit intellectioni ab intellectu, sed 13.

Confirm. 2.

Intellectio ab objecto trahit perfectionem

et abstractionem. etiam a cognoscibili; ergo etiam major abstractio a materia potest competere intellectioni quam cognoscenti ex modo essendi, v. g. anima separata potest cognoscere naturaliter substantias separatas tam intuitive quam abstractive, ut suo loco probatum est supra. Sed intellectio illa, ut est objecti, abstrahit ab omni ordine ad materiam tam actu quam aptitudine; a materia, inquam, abstrahit corporali, non ita intellectus aut anima, quia dicit appetitum et ordinem ad corpus, ut subjectum natum informari ab ipsa, et ad totum, ut est pars ejus; ergo objectum in cognoscente non habet eumdem modum essendi semper, quantum ad immaterialitatem et abstractionem, quam habet cognoscens.

14. Declaratur modus essendi res in anima, et intellectu. Ex his patet ad illam propositionem, quod res sit in cognoscente per modum essendi cognoscentis, et prout Philosophus dicit 3. *de anima cap.* 8. *et alias*, res esse in anima, etc intelligendum esse de *inesse* intentionali, et non reali, sed per similitudinem intentionalem, et repræsentative, non vero in *esse* entis, quia id repugnat. Quod si ergo repugnat rem esse in anima secundum modum realem essendi rei, non sequitur quod modus cognoscendi genericus objecti, aut specificus non possit excedere modum essendi cognoscentis, quia quod convenit per medium alteri præcise, nequit inesse eidem perfectiori modo, quam insit medio, sed *esse* objecti in anima solum est per similitudinem repræsentantem, sive impressa sit, sive expressa; ergo modus essendi objecti non communicat huic medio, quod est similitudo repræsentativa ejus. Sed hæc non accedit, inquantum repræsentativa est in essendo, ad modum essendi objecti in se; ergo neque requiritur etiam ut cognoscens ita accedat in modo essendi ad modum essendi objecti; ergo sicut ipsa similitudo quantum ad modum essendi aliquando excedit, aliquando non accedit ad perfectionem essendi objecti, ita etiam cognoscens inquantum potest ita accedere, et non accedere, sed deficere a modo essendi objecti in proprio suo *esse*. Et patet consequentia, quia nulla est comparatio cognoscentis, qua cognoscens est, ad objectum, nisi præcise ratione cognitionis, quia omnis alia comparatio est ipsis extranea; cognititio autem secundum modum essendi genericum non necessario proportionatur in essendo objecto, licet in repræsentando proportionatur. Quod ergo dicitur, quod modus naturalis operandi sequitur modum naturalem essendi *ex* 2. *de cœlo,* verum quidem est, quia operatio supponitur, et sequitur etiam ad *esse;* et si causa est totalis, nequit dare aliquod *esse* suo effectui, quod sit perfectius quam ipsum *esse* causæ, sicut neque producere aliquem effectum, qui excedat perfectionem causæ. Sed in causis partialibus non verificatur hoc, quia perfectio effectus potest crescere ultra perfectionem saltem causæ minus principalis; sed præterea admitto in præsenti materia perfectionem intellectionis quantum ad bonum essendi non excedere modum essendi potentiæ; sic autem consideratur ut quædam qualitas et accidens inhærens, inde non sequitur quin per intellectionem objective attingatur objectum, quod habet perfectiorem modum essendi, et in se sit perfectius ens quam sit cognoscens; imo contrarium necessario sequitur, quia comparatio potentiæ et cognoscentis mediante potentia ad suum objectum perfectissimum, est comparatio entis ad finem, qua finis est, in quo quietatur ultimate, quod maxime verum est de potentia spirituali et beatificabili in objecto, ut in fine; ens autem ad

Extremum non communicat extremo nisi in medio.

Comparatur cognoscens ad cognitum media cognitione tantum.

Effectus potest excedere causam partialem.

Comparatio intellectus ad objectum ut ad finem.

finem necessario decrescit a perfectione finis, quantum ad modum essendi, ergo necessario ordinatur ad aliquid se perfectius in essendo, ad quod se habet in potentia perfectibili. Propositio ergo vera est in hoc sensu, quod cognoscens non excedit, inquantum cognoscens est, modum suum essendi, non solum ut absolute in se consideratur, sed etiam ut ordinatur ad aliud secundum exigentiam suæ naturæ, et secundum modum attingentiæ, quæ ex perfectione naturæ et mediorum ipsi competit in propria specie; non sequitur tamen inde non posse intentionaliter attingere objectum, quod in suo modo essendi excedit modum essendi subjecti cognoscentis.

Explicatio ... tæ propositionis.

15. Proportio inter modum essendi cognoscentis, et ipsius esse.

Propositio etiam ita verificari debet, ut ordo ad finem non tollatur; maneat autem modus operandi commensuratus modo essendi, quæ commensuratio in hoc consistit, sicut actus primus in qualibet creatura est limitatus et compositus ex potentia et actu, nempe quia ex nihilo est, et retinet in essendo tam quoad genus quam quoad speciem limitationem sui quam quoad perfectionem actus primi, quæ limitata est et finita, sic etiam quoad actum secundum remaneat similis limitatio et finitudo includens privationem excessus in perfectione; sicut ergo Angelus et anima quoad actum primum sunt finiti et limitati, ita etiam quoad secundum sunt similiter limitati et finiti. Deinde, sicut limitatio actus primi est talis, quod ex natura sua nequit includere per identitatem in substantia perfectionem actus secundi, ita etiam actus secundus sit adveniens per modum formæ componentis, ut est operatio, et media adjuncta operandi, quæ sunt formæ accidentales, quæ insunt per inhærentiam, et non per identitatem, non sicut insunt sua attributa divina essentiæ, quæ in se unitive continet latitudinem totam essendi sub infinita perfectione.

Commensuratio debita actus primi et secundi.

In limitatione et compositione.

16. Hoc ergo modo, operandi modus sequitur modum essendi, et ita etiam modus operandi in specie sequitur perfectionem et limitationem essendi in specie, quæ limitatio salvari potest in modo agendi circa idem etiam objectum commune, ita ut sive intellectus animæ est inferioris gradus intellectualitatis, ita etiam non attingat æque perfecte objectum intelligibile, sicut attingit naturaliter intellectus Angeli; v. g. homo et aquila vident Solem, quem etiam videt noctua, sed aliter et aliter perfectius attingunt idem objectum. Eodem modo in proposito de anima et Angelo dicendum est. Et secundum hunc modum diversitatis melius explicatur illud principium, quia universaliter verificatur, quod modus operandi sequatur modum essendi, eique proportionatur, non solum modo essendi generico, sed etiam specifico, quia sicut *esse* rei perfectius attenditur secundum speciem quam secundum genus, ita et modus operandi; et sicut differentia ex modo essendi limitat modum operandi, ita hæc limitatio etiam in specie modi operandi, est ex modo essendi, ejusque limitatione. Modus tamen essendi intrinsecus sicut comparatur ad rem ipsam absolute, et ea quæ consequenter insunt, sic non variat ordinem extrinseci ad ipsam rem, prout mere est extrinsecum, et nihil faciens ad constitutionem intrinsecam actus primi aut secundi. Ideoque objectum et finis, quæ sunt extrinseca, sicut et causa efficiens, non debent communicare in modo essendi cognoscenti inquantum ad ipsa, ut extrinseca comparatur, nam sicut effectus quicumque efficientis in actu primo non necessario communicat in modo essendi suæ causæ, ita etiam

Eadem proportio servatur circa modum operandi in specie.

Comparatio extranea ordini rerum.

neque finis extrinsecus et perfectivus in modo essendi debet communicari enti ad finem; sed contrarium videtur dicendum, quia finis ultimus rei debet excedere in perfectione, et esse ens, quod est ad ipsum.

17. Objectum autem ut comparatur ad cognoscentem secundum modum essendi proprium objecti, ut antecedit, habet rationem efficientis et finis. Ex utraque ergo hanc rationem non debet communicare in modo essendi cognoscenti, licet in ratione termini posset ad illud esse operatio cognoscentis, et ut effectus, et ut ordinatur ad perfectivum extrinsecum operantis; *esse* vero quod ex intentionale ipsius objecti in cognitione, est *esse* ejus secundum *quid,* et non *esse* simpliciter. Hoc etiam esse intentionale in quantum terminat cognitionem operantis, est esse objecti in specie, vel cognitione abstracta, nam cognitionem intuitivam terminat objectum secundum suum *esse* reale, et extrinsecum, quæ cognitio ex genere suo est ultima, et quietans appetitum cognoscentis. De priori intelligendus est Philosophus, quando dicit objectum esse in cognoscente, et intellectum fieri omnia, nisi etiam intelligatur de expressione formali ipsius cognitionis, qua unit objecto etiam extrinseco.

Objectum comparatur ad operantem ut efficiens et finis.

Esse intentionale objecti.

18. Objicit tamen præfatus auctor antiquitatem hujus Philosophiæ, ut quæ desumpta est ab auctore *libri de Causis* inter opera Aristotelis, fuerit ipse auctor, vel Proculus, vel Avempace, vel alius quicumque ex discipulis Aristotelis. Probat autem præmissam propositionem: *Cognitio cujuscumque cognoscentis est secundum modum essendi naturæ ipsius,* etc. Hanc sic probat ex propositione 8. *Omnis intelligentia scit quod est secundum se, et quod est sub se,* etc. et explicat modum sic: et *Intelligentia quidem hæc est substantia intelligibilis; ergo secundum modum substantiæ scit res, quas acquirit desuper, et res quibus est causa,* etc. ergo apertis verbis docet Intelligentiam tam res superiores quam inferiores intelligere secundum modum suæ substantiæ. Quod vere intendat modum essendi naturæ, explicat dicens: *Cognoscit causam suam, et causatum suum, per modum qui est causa ejus, scilicet per modum suæ substantiæ, et sui esse,* etc. id est, Intelligentia cognoscit et suam causam et suum causatum, qui ipsimet Intelligentiæ est causa, ut sit quædam natura cognoscens, quia hæc omnia cognoscit, secundum gradum essendi immaterialem et intellectualem, qui reponitur in *esse* talis cognoscentis; et mox declarat ultimis verbis: *Et quia ipsa non apprehendit nisi per modum suæ substantiæ, et ipsa est sua Intelligentia, apprehendit res apprehensione intelligibili, sive intelligibiles sint, sive corporeæ,* etc. ergo docet Intelligentiam intelligere secundum modum essendi suæ naturæ. Patet idem ex propositione illa Proculi 173. *Omnis intellectus intellectualiter est, et quæ ante ipsum, et quæ post ipsum,* id est, secundum modum intelligendi suæ naturæ intelligit superiora et inferiora.

Objectio contra resoluta.

Auctor libri de causis.

Propositio octava illius Auctoris.

Respondetur longe diversum esse institutum et mentem auctoris illius libelli ab interpretatione præmissa; hic enim posuit Intelligentias ab æterno, ut patet in propositione secunda: *Causa prima,* inquit, *est super æternitatem, quoniam æternitas est causatum ipsius, et Intelligentia opponitur, vel parificatur æternitati, quoniam extenditur cum ea, et non alteratur, neque destruitur,* etc. et ante præmisit, *sed esse, quod est cum æternitate, est Intelligentia, quoniam est esse secundum habitudinem unam, non patitur,* 19.

Responsio Error illius auctoris.

Intelligentias esse ab æterno Commun fuit.

neque destruitur, etc. Hæc est communis sententia, et error tam Platonicorum quam Peripateticorum Philosophorum, qui Intelligentias ponebant ab æterno; quem errorem corrigit Dionysius *de div. nominibus cap.* 1. dicens cum Scriptura res non esse ab æterno. Negabant consequenter hi intelligentias pati aut alterari secundum motum, quia sicut æternitas est indeficientia essendi cum immobilitate, successio autem contingit secundum prius et posterius in motu secundum tempus, ideo negant in æternitate Intelligentiæ, aut ipsa Intelligentia, quæ coextenditur æternitati, dari prius aut posterius, aut alterationem et passionem, quæ fiunt in tempore, quoniam sicut definit etiam Boetius de Consolatione in fine : *æternitas est interminabilis vitæ et tota simul, et perfecta possessio,* sic excludit omnem successionem et motum in sua entitate ; et sic dicebant prædicti Philosophi Intelligentias seu intellectum separatum, habere indeficientiam et immobilitatem quantum ad *esse,* et virtutem et operationem, unde Propositio 169. Proculi est hæc : *Omnis intellectus in æternitate substantiam habet, et potestatem et operationem.* Hoc ipsum insinuat probatio subjuncta ab hoc auctore, *quoniam,* inquit, *est esse secundum habitudinem unam, unde non patitur, neque destruitur,* etc. non patitur, scilicet alteratione virtutis aut operationis neque destruitur, quoniam est *esse* uniformiter se habens, et secundum habitudinem unam. Et hoc etiam est quod Aristoteles, ut *supra* visum est de cessatione motus cœlorum, negat, inquam, sempiterna entia aliter se habere in se, aut dicere novam habitudinem ex ratione sui, sed tantum terminare novam habitudinem, quæ est in mutabilibus, quia nempe sempiterna non sunt mutabilia, neque alterabilia, sed dicunt esse necessarium,

Eum corrigit.

Secundus error.

Intelligentias non alterari, aut mutari.

Æternitas quid sit.

Consentit Aristoteles.

et secundum unam habitudinem, et dicit hic auctor; unde motum et mutabilitatem tribuit animæ nobilissimæ (supple cœlorum) quos Platonici constituebant animatos. Unde hanc animam secundum substantiam ponebant attingere æternitatem, et secundum operationem tempus ratione motus, qui fit corporum cœlestium in tempore, eamque ponebant in horizonte æternitatis, id est,in ultimo circulo visibilis hemisphærii, quasi anima esset in ultimo termino æternitatis, et principium temporis.

Animati cœli secundum Platonicos.

20. Supposito ergo hoc, quod dicit de æternitate, immobilitate Intelligentiæ intelligant ea quæ adducit contra nostram sententiam, Pater Ægidius, ex illa propositione octava, quia cum probaverit propositione septima, quod Intelligentia non sit corpus, nec aliquid divisibile divisibilitate quantitatis, aut motus aut temporis, quia Intelligentia non est divisibilis secundum substantiam, aut operationem : *Facta,* inquit, *est Intelligentia superior omni corpore, omni tempore, et omni multitudine, quod si inveniatur in ea multitudo, non invenitur multitudo nisi quod res sit una existens,* etc. Hanc multitudinem tribuit Intelligentiæ juxta modum philosophandi Platonicorum, qui ponebant formas subsistentes separatas, quarum participatione individua constituerentur, ut Petrus in *esse* a causa prima, quæ est primum ens, in *esse* animalis ab animalitate separata prima, in *esse* intellectivi ab intellectu separato, et sic de aliis, quamvis omnes hæ rationes essent unum in existentia. Hunc modum impugnat Philosophus *in libro primo Met.* sic ergo Intelligentia inferior recipit suas bonitates et perfectiones participatione superiorum formarum, et licet sub hac ratione dici posset multiplex, tamen ut dicitur una, est in existentia, et non dividitur. Ideo subdit :

Formæ separatæ, seu ideæ Platonicorum.

Operatio consubstantialis Intelligentiæ. *Cum ergo Intelligentia sit secundum hunc modum* (id est, una res existens) *divisionem penitus non recipit,* etc. *quod est, quia cum vult scientiam rei corporalis, non extenditur cum ea, sed ipsa stat fixa secundum suam dispositionem, quoniam est forma, a qua non transit aliquid, et corpora quidem non sunt ita, et significatio quod Intelligentia non est corpus, neque dividitur substantia ejus et operatio ejus, quod utrique sint res una.*

Expositio D. Thomæ. Cujus probationis vis ita declaratur a D. Thoma *lectione* 7. ex Proculo : *Quod autem,* inquit, *intellectus sit æternalis, manifestat operationis ad substantiam identitas, et est virtus probationis hujus, quia res illa cui sua operatio accidentaliter advenit, secundum illam operationem, variationem accipit, ut quandoque operetur, quandoque non operetur, vel quandoque magis, quandoque minus operetur ; res autem illa, cui convenit sua operatio secundum suam essentiam invariabiliter operatur* ; *talis est intelligentia cui convenit intellectualis operatio secundum naturam suæ essentiæ,* etc. quam doctrinam ibidem reprobat.

21. Exponitur modus, quo errorem statuit in propositione octava. Ad propositum ergo in propositione illa octava declarat modum, quo Intelligentia scit omnia, nempe in sua propria substantia tanquam motivo, quæ est repræsentat causam superiorem, et causata inferiora, et hæc est cognoscere secundum modum suæ substantiæ, inquantum repræsentat causam et causata, per operationem substantialem et scientiam, quæ identificatur suæ substantiæ, quam dicit esse supra motum, tempus et quantitatem, neque pati, neque diminui, ut ex dictis colligitur, et sic indivisibilis quoad hæc, in essendo, sic etiam quoad operationem est indivisibilis, et non multiplex, quia secundum modum suæ substantiæ essendi indivisibilem et inseparabilem in *esse* a substantia, non sicut alii intellectus inferiores, ut animarum, qui intelligunt divisibiliter secundum tempus, et alterantur operando. Hæc est intentio hujus Auctoris, et non illa, quam eidem tribuit Ægidius. Hæc autem doctrina est falsa, quam rejicit fides, quantum ad principium in quo fundatur de æternitate intelligentiæ, ex qua concludit ille auctor ejus immobilitatem in *esse* et *operari,* et quantum ad conclusionem deductam.

22. Rejicitur præfatus error. Rejicit etiam Theologia communis Scholæ, quantum ad consubstantialem operationum, et est erronea quantum ad necessitatem, quæ ex ea sequitur liberi arbitrii ; illam identitatem operationis ad intelligentiam impugnat Doctor *in prima distinctione hujus quarti,* ubi contra eam disseruimus. Eam impugnat D. Thomas 1. *part. quæst.* 54. *art.* 1. Quæ autem objicit præterea præfatus auctor ex Athanasio et Maximo, sunt facilis solutionis, quia nos admittimus cum Athanasio non posse intellectum creatum attingere Deum ex viribus naturalibus, quia creatus est ex non ente, et illud objectum supra vires illius sit, tamen potest intellectus elevatus attingere Deum sub ratione propria, quamvis hoc totum etiam ad genus entis creati spectet, neque elevatio extrahat intellectum extra naturam intellectus creati, licet ei tribuat vires supra naturam propriam, quibus attingat Deum, modo tamen proportionato suo modo essendi, id est, finito modo. Rationem autem illam recte assignat, quia intellectus creatus habet objectum motivum proprium quod, est ens creatum loquendo de motivo naturali, non vero Deum sub ratione propria, quia ex creatis non est. (Explicatu[r] Athanasiu[s] et cæteri.)

Ad idem refertur ratio Maximi, et reliquorum Patrum, qui negant Deum videri naturalibus viribus intellectus creati, aut etiam comprehendi ab intellectu creato

etiam elevato, et non solum Philosophi dicerent Intelligentias non posse attingere primum ens sub ratione propria, sed in quantum se habet ut causa, sed etiam dicerent Intelligentias inferiores non posse attingere superiores, nisi ut superiores sunt causæ ipsarum. Ideoque nullo modo fundarent se in illo modo essendi generico et communi omnibus Intelligentiis quantum ad proportionem cognitionis cum modo essendi in qualibet; sed fundarent se in modo essendi particulari et specifico cujuslibet inquantum deficit a modo essendi, et perfectione superioris, ita ut essentia propria cujuslibet intelligentiæ sit ipsi ratio intelligendi, et objectum primum et motivum solum sui intellectus, inquantum est causata a superiori, et causa inferioris. Neque videtur ratio, unde intellectualitas, quæ sequitur ad gradum specificum, non inferat eamdem diversitatem, servata proportione, quoad modum operandi, quam infert intellectualitas, quæ sequitur ad gradum genericum.

ensus Philosophorum diversus b eo, qui objicitur.

Dicunt intelligentiam cognoscere per suam essentiam.

23. Secunda conditionalis solvitur, ejusque probatio.

Ex dictis patet quid dicendum sit ad aliam perfectionem secundæ proportionis conditionalis, scilicet, *si modus essendi rei cognitæ excedit modum essendi naturæ cognoscentis, cognitio illius est supra naturam cognoscentis,* etc. quam propositionem probat Lusitanus ex eodem auctore *libri de Causis*, cujus verba sunt eodem in loco : *Et similiter omnis sciens non scit rem meliorem et rem deteriorem nisi secundum modum secundum quem res sunt,* etc. Si ergo rem meliorem non cognoscit secundum modum quo illa est in se, sed secundum modum naturæ cognoscentis, utique rem altiorem in modo essendi non cognoscit, ut illa in se est cognoscibilis, sed modo inferiori.

Explicatio et scopus intentus ab illo auctore.

Respondetur ex dictis intentum auctoris esse probare quod cognitio rei altioris et inferioris sit eadem substantiæ cognoscentis Intelligentiæ, et fieri per ipsam essentiam, ut est causa et causatum, et fieri indivisibiliter et inseparabiliter ab essentia, quæ sicut est indivisibilis, et æterna, ut prætendit ille auctor, ita etiam cognitio earum est indivisibilis, et quamvis diversæ res sint superiora et inferiora in seipsis, tamen cognitio earum non est diversa, sed una, quia non cognoscit res illas diversas secundum modum quo res ipsæ in se sunt diversæ, participando ab ipsis rebus cognitionem tanquam ab objectis motivis specificantibus, sed cognoscit per modum suæ essentiæ, tanquam motivi et medii cognoscendi, et indivisibiliter, ea quæ in seipsis divisa sunt. Hoc modo dicimus Deum cognoscere creaturas per modum suæ substantiæ indivisibiliter, quantum est ex parte cognitionis. Ea quæ adducit ex Chrysostomo et Dioynsio de incognoscibilitate Dei, sub ratione propria a creatura, vera sunt, quia illud est superexcedens vires intellectus creati, et omnis per se objecti motivi naturalis ejus.

(c) *Ad primam rationem alterius Doctoris,* etc. Hæc ratio est D. Thomæ *lib.* 3. *contra Gentes cap.* 51. estque Henrici, et est talis : Illud objectum non potest cognosci a cognoscente, quod non est per modum, qui competit illi cognoscenti; sed sic Deus non est in creatura, ergo, etc. Minor probatur, nihil intelligitur nisi quod se habet per modum informantis ad intellectum ; sed Deus non sic se habet, ergo, etc. 24.

24. Ad rationem D. Thomæ.

Respondet Doctor rationem hanc seipsam destruere secundum omnem opinionem, scilicet de modo quo causatur cognitio rei intuitiva, si ad eam requiratur species impressa, concurrens simul cum objecto præsente, vel non requiratur, quia si non requiritur, sed sufficiat objectum se ipso, major est falsa; si autem requiratur, minor est falsa, quia sic potest dari

Responsio.

species impressa Dei; nec rationes Henrici oppositum probant, *quodlibeto* 3. *q*. 1. *et quodlibeto* 4. *q*. 7. *et in summa art*. 33. *q*. 2. ubi negativam probare contendit.

Aliam præterea rationem Henrici ad idem solvit, cujus solutio patet ex littera et ex dictis. Veram autem probationem adducit Doctor *infra in secunda conclusione principali,* quam ibi sequendo ordinem textus, explicabimus. Videantur moderni, specialiter Ægidius Lusitanus, et noster Pater Theodorus Smising *tract*. 2. *de invisibilitate Dei,* Expositores D. Thomæ locis citatis.

SCHOLIUM.

Animam humanam ex se esse immediate susceptivam beatitudinis, quia per nihil accidentale fit hujusmodi susceptivum, alioquin secundum *quid* tantum bearetur.

8. Conclus. 1. (d) Respondeo ergo ad quæstionem, duas conclusiones declarando: Prima est, quod natura humana ex puris naturalibus est immediatum susceptivum beatitudinis. Secunda est, quod natura humana non est sufficienter activa ex puris naturalibus ad videndum Deum visione beata. Ex quibus sequitur propositum, scilicet quod homo non potest ex puris naturalibus consequi beatitudinem.

Natura humana ex se est immediate susceptiva beatitudinis.

Prima conclusio probatur sic: Naturæ humanæ ad hoc, quod sit capax beatitudinis, non additur aliqua natura ab essentia sua, quia tunc natura humana manens eadem natura, non beatificaretur, nisi per aliquid accidentale superadditum; nec per habitum est immediatum susceptivum beatitudinis, quia ratio recipiendi beatitudinem non potest esse habitus, quia nec modo per habitum recipitur actus, quia cum habitus generetur ex actibus, sequitur actus ipsos; ergo habitus in via non est ratio recipiendi actum; ergo multo minus in patria.

Præterea, susceptivum quod ordinatur ad multas formas ordinatas, maxime ordinatur ad perfectissimam; sed voluntas ordinatur ad multas volitiones, et intellectus ad multas intellectiones; ergo maxime ad beatitudinem, cum sit perfectissima; si ergo est immediatum susceptivum alicujus illarum, ergo istius, quia ista maxime perficitur.

Dices quod habitus requiritur, ut perfectius perficiatur beatitudine, unde habitus requiritur propter perfectionem beatitudinis. Contra, tunc sequitur quod anima humana secundum *quid* perficitur beatitudine, sed habitus simpliciter, et tunc habitus videt Deum, et charitas diligit Deum, et non anima humana, nisi per accidens et secundum *quid*.

Ideo dico primo, quod anima humana in puris naturalibus est immediatum susceptivum beatitudinis.

COMMENTARIUS.

(d) *Respondet ergo ad quæstionem,* etc. 25.
Statuit hic primam conclusionem, quod natura humana ex puris naturalibus sit susceptiva beatitudinis, etc. Circa hanc conclusionem tot sunt modi dicendi, ut omnia pene vertant in dubium, et maximam pariant confusionem; invenerunt enim tot munera et functiones luminis

1. Conclu[s.] Natura humana est per s[e] suscepti[va] beatitud[i]nis.

Variæ opiniones e munere luminis. gloriæ.

gloriæ, ut difficile sit recensere, ne dicam in re tam obscura impugnare. Quantum ad præsens institutum, aliqui tenent lumen gloriæ esse susceptivum visionis; alii dicunt esse dispositionem ad recipiendam visionem, sicut calor est dispositio ad recipiendam formam ignis; alii dicunt esse dispositionem primo et per se; alii docent esse dispositionem secundario. Inter primario et secundario disponere, hoc interest, ut lumen gloriæ primo ordinetur tanquam dispositio ad recipiendam ipsam visionem; disponere secundario est lumen gloriæ ordinari ad recipiendam essentiam divinam per modum actus primi uniti potentiæ, secundario vero ad recipiendam ipsam visionem. Varios hos modos magis in specie adducit Suarez *in* 1. *part. lib.* 2. *de attributis negativis Dei, cap.* 15. et Ægidius *lib.* 9. *de beatitudine quæst.* 5. *art.* 9. § 1. qui tenet § 3. lumen gloriæ esse dispositionem ad visionem *; et assertione* 2. non esse dispositionem per modum receptivi; *conclusione vero* 3. esse dispositionem primo ordinatam ad recipiendam visionem, et non solum secundario.

26. Conclusio Doctoris est negativa, quam docet alias sæpe, præsertim *in* 3. *dist.* 14. *et quodlibeto* 14. et hîc in littera, quem in hoc sequitur Capreolus *in hac dist. quæst.* 4. *art.* 3. *ad* 1. *Scoti,* Hispalensis *quæst.* 4. Soncinas *ibidem,* Sotus *quæst.* 2. *art.* 4. Molina 1. *part. q.* 12. *art.* 5. *disput.* 1. Ferrariensis 3. *contra Gentes, cap.* 54. Vasquez 1. *part. disput.* 43. *cap.* 1. Durand. *in hac dist. quæst.* 2. eamque magis probat Suarez *loco citato n.* 27. Pezantius 1. *part. quæst.* 12. *a.* 5. *disput.* 1. Salas 1. 2. *tractatu secundo, disputat.* 5. *sect.* 3. et potest dici communis, licet pauci moderni transierint in oppositum, ut Cabrera, Ledesma, Nacarrete Loria.

Probat Doctor conclusionem nihilo superaddito : Natura humana est capax beatitudinis, et idem de Angelica; ergo non recipit beatitudinem mediante lumine tanquam receptivo. Antecedens patet, sive enim creatura spiritualis habeat inclinationem passivam naturalem (ut *supra q. præced.* probatum est habere, *et q.* 9.) sive obedientialem ad beatitudinem; tam una quam altera reducitur ad actum immediate per formam, ad quam est; tam una quam altera etiam convenit ab intrinseco, qua est substantia spiritualis creata, et non per aliquam rem superadditam, quia illæ potentiæ passivæ sunt proprietates naturales convenientes præcise per principia intrinseca subjecti, ideoque ipsa creatura est, et dicitur beatificabilis et unibilis beatitudini objectivæ. Deinde, beatitudo consistit in operatione ; ergo debet recipi in potentia immediate, cujus est operari; alias eadem ratione, qua diceretur recipi in habitu, ut subjecto immediato, posset etiam dici beatitudinem consistere in aliquo, quod recipitur in essentia, et mediante essentia communicari potentiæ, vel certe consistere in aliquo habitu ipsius potentiæ. Consequentia probatur, quia negatur hoc communiter, quia nihil potest tendere, aut uniri objecto beatifico immediate, nisi potentia mediante operatione, et qua operatur; si autem habitus esset immediatum susceptivum operationis, hoc esset falsum; ergo, etc. 27.

27. Probatio conclusionis.

Natura non per aliud superadditum recipit beatitudinem.

Beatitudo est operatio potentiæ in ea recepta.

Habitus non est subjectum operationis.

Deinde, quia in via non recipitur per habitum actus tanquam per principium receptivum, quia si loquamur de habitu acquisito, sequitur actum, ex quo fit; si de supernaturali, actus tam fidei quam spei et charitatis supponitur in peccatore in sui conversione ante habitus; eadem autem forma respicit idem subjectum uniformiter, et secundum eamdem rationem susceptivi.

28. 2. Ratio. Magis ordinatur potentia ad receptionem beatitudinis quam habitus.

Deinde, susceptivum quod ordinatur ad plures formas ordinatas, maxime ordinatur ad perfectissimam; sed voluntas ordinatur immediate, et seipsa ad multas volitiones, et intellectus ad multas intellectiones, quas immediate recipit se ipso, et non mediante alio subjecto, ut patet ex ratione jam præmissa, ut contingit in via, antequam insint habitus; ergo maxime ordinantur ad recipiendam immediate beatitudinem, quæ est perfectissimus actus potentiarum. Probatur consequentia, quia appetitus naturalis potentiæ, et passivus uniformiter se habet ad ea, quæ sunt ad finem, et non est alius ad ipsum finem, quia idem appetitus, secundum quem tendit in finem, est idem ipse qui quietatur in fine. Vel aliter sic, eodem appetitu inclinatur in primum suum objectum, appetitu, inquam, passivo, quo inclinatur in alia contenta sub primo objecto; ergo sub eadem ratione receptivi unitur tam bono in communi quam bono in particulari, et consequenter seipsa potentia recipit perfectionem, quæ consistit in sua operatione ab objecto in communi et particulari.

Appetitus uniformiter se habet ad finem.

29. Est susceptivum immediatum operationis supernaturalis in via.

Et si dicas mediante potentia obedientiali recipere perfectionem a primo ente, non refert quantum ad præsens, quia intenditur tantum quod seipsa recipiat, et non mediante alio receptivo; ergo sicut in via perficitur immediate a primo ente, tanquam immediatum susceptivum operationis supernaturalis, et non mediante habitu, ita etiam dicendum erit quoad operationem in patria. Unde sententia opposita nescio quo fundamento Theologicò aut Philosophico possit sustineri, nam si habitus est immediatum susceptivum operationis, ut recte Doctor, tunc habitus fruitur Deo, videt Deum, non potentia, nisi secundum *quid*, et denominative, sicut homo intelligit mediante anima, anima vero et Angelus mediante intellectu; illud neque Scriptura constat, neque Philosophus admitteret. Sequenda autem est ratio naturalis, quæ ostendit potentias esse immediatum receptivum suarum operationum, cum neque ex revelatione corrigatur, neque ex ratione operationis in specie apparet aliquod vestigium, unde requirat aliud receptivum immediatum et diversum, sed potius ex ipsa operatione, quæ consistit in actu vitali sequitur contrarium. Si enim a solo habitu producitur, ita ut habitus sit totalis ratio et virtus producendi, sicut calor in aqua ratio calefaciendi, ut contendit prædicta sententia, et insuper habitus sit totale et immediatum susceptivum beatitudinis, tunc sequitur evidenter beatitudinem non esse operationem aut actum vitalem; imo quod magis est, potentiam non videre Deum, aut tendere in ipsum tendentia, quæ sit propria ipsius potentiæ, et distincta a tendentia habitus magis quam anima secundum substantiam, ut distinguitur ab intellectu, tenderet in Deum ut objectum, quod est contra suppositionem communem Doctorum in hac materia. Nam si anima posset unione propria et peculiari uniri Deo per modum objecti beatifici, proculdubio in illa principalius statuenda esset beatitudo formalis, et in unione, quæ est præcise secundum tendentiam potentiæ. In proposito idem sequitur inconveniens, quia sicut habitus est genere diversus a potentia, si esset immediatum susceptivum operationis, tunc habitus immediate tendentia propria tenderet in Deum ut objectum est, et beatitudo objectiva; quæ tendentia est genere toto diversa a tendentia potentiæ, et consequenter non reduceret in actum diversum tendentiæ, potentiam, ipse actus, ut recipitur in habitu, quia quod convenit per medium, tanquam extremum alteri, nequit aliter

Nullo fundamento asseritur habitus subjectum actus.

Inconveniens sequitur ex opposita sententia.

Sequi Deum videri a potentia.

alteri convenire in genere causæ, aut effectus formalis consequentis, quam ut convenit medio, et per ipsum medium.

30. Habitus non est subjectum partiale actus.

Ex his patet impugnatio alterius modi explicandi hanc sententiam, quatenus diceretur beatitudo convenire potentiæ et habitui tanquam totali suceptivo, perinde absurdum est, imo magis inconveniens adducit. Primo, operatio competit suo receptivo per modum formæ accidentalis, sed potentia et habitus non faciunt aliquod unum ens per se, sed totum per accidens ; ergo non potest totum hoc facere aliquod unum per se per modum unius subjecti, respectu ejusdem formæ simplicis, qualis est beatitudo ; ergo nequit sic inesse toti primo per modum subjecti simplicis; ergo tantum per modum diversorum inest, ita ut inhæreat immediate utrique seorsim, et inhærentia diversa. Hoc repugnat accidenti, naturaliter saltem; ergo, etc. in altero habet rationem adæquati et sufficientis subjecti, et sic illi soli inhæret, aut inhærere exigit naturaliter. Deinde, ideo inesset utrique immediate, quia utrumque in ratione receptibilis seu potentiæ passivæ, in ordine ad illam formam, non diversificantur, sicut neque hoc et illud corpus, ut recipit superficiem, neque hic et ille intellectus, ut recipit operationem naturalem. Sed hoc nequit dici, quia neque inclinatio passiva aut activa potentiæ propria, communicat cum inclinatione habitus, quantum ad similitudinem; habitus enim ordinis supernaturalis, neque natus est tendere in objectum vitaliter, sicut potentiæ competit, neque dicit ordinem beatificabilis ad objectum ut finem, sicut potentia est beatificabilis; ergo non eumdem effectum formalem tribuit forma potentiæ secundum exigentiam potentiæ, quem tribuit habitui, qui non est beatificabilis, neque vitalis, aut principium vitæ, aut vita in seipso. Unde sequitur quod actus inquantum præcise inest potentiæ, sit beatitudo, et non ut inest habitui; ergo superfluit *inesse* ejus quod est habitus ut subjecti, quia neque *inesse* entis requiritur, cum possit manere per inhærentiam ad potentiam, ad quam non facit habitus, neque etiam facit inhærentia, aut effectus quicumque ejus ad habitum, ad rationem beatificandi potentiam. Accedit ulterius quod nulla qualitas inest alteri ut subjecto, quidquid sit de ratione accidentis diversi generis, quia totum genus qualitatis absolutæ saltem, dependet ex ratione sua ad aliquod subjectum prius naturaliter ad ipsum totum genus.

Inclinatio potentiæ diversa est ab inclinatione habitus.

Liberius ergo inveniuntur hi modi dicendi, quam fundantur in certis aliquibus principiis; unde merito communiter rejiciuntur quamvis paucis placent, ex eo quod in quæstione obscura liberum sit conjectari ; spectanda tamen sunt principia communia, quæ non debent præteriri, nisi certiora in specie occurrant.

31. Secundus modus dicendi.

Secundus modus principalis dicendi, quo dicitur habitus esse dispositio materialis, majorem inde apparentiam sortitur, quatenus excludit plura inconvenientia, quæ sequuntur ad modum præmissum, et facilius evadit difficultates objectas ; sed neque inde etiam sufficienter adstruitur, quia facilius est evadere difficultates, quam eas solvere per certa aliqua principia. Illam rationem adductam *supra* de habitibus dicit Suarez esse solubilem in quinta explicatione, sed magis solutio ejus reducitur pro priore opinione jam impugnata quatenus habitus dicitur esse receptivus. Dicit ergo rationem illam non urgere de habitibus infusis, quidquid sit de acquisitis, quia habitus infusi non fiunt per actus, sicut acquisiti. Deinde, infusi habent rationem potentiæ, quatenus per se requirantur ad substantiam actuum ;

Solutio Suarez.

Impugnatur. sed hæc solutio non valet, quia quod habitus sint infusi, et dicantur habere rationem potentiæ ad differentiam habitus acquisiti, non ideo dicuntur cum ullo apparenti fundamento esse potentias receptivas, ut ex præmissis patet; sed ideo dicuntur potentia, quia non tribuunt facilitatem tantum operandi, sed etiam virtutem necessariam, quatenus potentia ex se et puris naturalibus non est sufficiens, sicut est sufficiens ad actus naturalis ordinis sine habitu. Probatum est autem alias necessitatem elevationis et gratiæ respicere potentiam, quam activa est, et non qua passiva. Hîc etiam probatum est ab habitu rejiciendum esse rationem potentiæ passivæ.

Quomodo habitus infusi dicantur potentia.

32. Ratio Doctoris. Deinde, respondet ad rationem, quam facit Doctor *in* 3. *dist.* 14. quæ talis est: Intellectus ordinatur magis ad visionem quam ad lumen gloriæ per modum habitus; ergo sicut immediatum est receptivum luminis, ita etiam et visionis.

Solutio. Respondet approbans solutionem Capreoli, quia lumen est actus primus ab extrinseco veniens; visio ergo est actus secundus supponens potentiam tam activam intrinsecam quam etiam receptivam, et potest esse inclinatio principalis ad unam formam, quæ mediante alia inest, et sic intellectus potest principalius ordinari ad visionem, licet mediante lumine recipiatur.

33. Impugnatur. Sed hæc responsio non est ad intentum argumenti, quia argumentum aliter urget; et vis ejus in hoc consistit, quod subjectum, quod ordinatur ex naturalibus ad recipiendam formam supernaturalem non mediante alia, tanquam receptiva ejus potest recipere etiam illam, ad quam principaliter ordinatur ex natura sua. In proposito lumen gloriæ est simpliciter, et sub omni ratione supernaturalis forma in primo gradu supernaturalitatis, ita ut ad illud non detur virtus inchoata in natura, et effectiva, non ita operatio, quæ procedit a potentia ut actus vitalis est, licet in substantia sit supernaturalis, ut procedit ex altera causa concurrente, et sic erit in secundo gradu supernaturalitatis, quia etiam procedit a potentia. Unde sequitur quod potentia magis ordinatur ab inclinatione passiva ad recipiendam visionem quam ad lumen, qua potentia non solum concurrit ad visionem, sed etiam qua operativa est mediante visione; ergo si recipit immediate seipsa lumen, quæ est forma supernaturalis in primo gradu, ut dixi, a fortiori nata est esse susceptivum immediatum operationis ex suis naturalibus; tum quia eam elicit; tum etiam quia mediante eadem, ut recepta, est nata potentia operari, seu tendere in suum objectum, quod ipsi non competit mediante lumine, nisi ut consideratur præcise in actu primo.

Diversus gradus supernaturalitatis in formis.

Magis ordinatur intellectus ad recipiendum lumen.

Respondet Lusitanus supponendo primum, dispositionem ad formam sumi variis modis, quos ipse numerat § 2. In proposito autem sumi strictissime pro forma præparante subjectum ad recipiendum aliquam ulteriorem formam et perfectionem; quo sensu sumitur a Philosophis dispositio in materia in ordine ad formam substantialem recipiendam. Hæc duplex est, nam quædam receptiva, ut quantitas se habet ad qualitates, potentia ad suas operationes, ut recipiuntur in anima. Alia est disponens subjectum ut recipiat formam, quæ tamen non est receptiva formæ in se; sic calor disponit materiam, ut recipiat formam ignis, quæ non in calore recipitur, sed in ipsa materia. Hujus generis est lumen habituale gloriæ respectu beatitudinis, quod disponit potentiam ad eam recipiendam, licet ipsum lumen non sit ratio recipiendi.

34. Responsio. Ægidii.

Duplex dispositio materialis.

Responsio ejus ad rationem Doctoris.

Respondet ad illam rationem Doctoris præmissam negando consequentiam, quia ex hoc quod lumen sit habitus intellectus, non recte colligitur quin sit dispositio ad ad actum recipiendum in potentia. Ad probationem autem consequentiæ, qua dicitur habitum acquisitum non esse dispositionem ad actum, respondet antecedens a multis negari, loquendo de actibus elicitis post habitum, nempe ab iis qui negant habitum esse activum respectu actus; quam sententiam, inquit, probabilem tenet ipse Scotus *in* 1. *dist.* 17. *quæst.* 2. quod sufficit ad solutionem argumenti ex mente ipsius Scoti; quæ solutio tenet, sive habitus active etiam se habeat, sive solum passive, quia perinde est dispositio, sive agat, sive non agat, quia disponere et agere non repugnant in eadem forma; et licet actus priores habitu non supponant dispositionem, quia sunt imperfecti, tamen actus sequentes supponunt dispositionem, quia delectabiliter agit potentia per habitum perfecta.

35. Impugnatur.

Hæc solutio non placet, quia neque ex Philosophia illa, quam adducit, sequitur; neque ex aliquo, quod specialiter convenit lumini gloriæ, aut aliis formis supernaturalibus. Impugnatur ergo primum illa suppositio, deinde probabitur antecedens; ad formas accidentales non datur dispositio ulla receptiva, quæ non est ratio recipiendi; ergo doctrina de dispositione ad formam substantialem non recte accommodatur proposito. Antecedens probatur, nulla forma accidentalis in genere qualitatis magis exigeret dispositionem subjecti quam forma, quæ est contra inclinationem subjecti, nam dispositio parans ad receptionem formæ ideo prærequiritur in subjecto, ut de incapaci per eam fiat capax. Nullum autem subjectum quod alias subjicitur agenti in ordine ad formam recipiendam ab eo, est magis impeditum, et incapax ad formam recipiendam, quam illud quod ex natura inclinatur ad formam oppositam, tanquam connaturalem, et per consequens quantum est ex se, repugnat formæ violentæ; sed hic non datur dispositio prævia et præparans subjectum ad recipiendam formam violentam; ergo neque in aliis, ubi nullum est impedimentum formæ suscipiendæ ab agente immediate.

Ad formam accidentalem non supponitur dispositio.

Ad formam violentam subjecto magis exigeretur.

36. Responsio. Impugnatur.

Quod si fingatur ibi aliqua dispositio ex parte subjecti, etc.

Dicatur quænam sit, et impugnatio est in promptu, quia non est privatio formæ contrariæ, quia agitur de dispositione positiva, nulla alia forma positiva potest imaginari ex parte subjecti habens connexionem ullam necessariam cum forma violenta; neque dici potest ipsa forma violenter inducta in gradu remisso, ut supponitur sibiipsi, quoad gradum intensum, quia dispositio debet esse diversi generis, et quia talis remissio formæ oritur ex resistentia passi, et limitata atque imperfecta virtute agentis. Accedit quod forma non reddatur unquam connaturalis illi subjecto, neque subjectum inclinatum ad formam, alias non esset ei violenta, neque subjectum remoto agente reduceret se ad pristinum statum, sicut aqua de calore reducit se ad frigus.

Nullum impedimentum est in potentia.

Quare ergo requiritur dispositio in potentia in ordine ad operationem recipiendam, ad quam ex natura sua est summe inclinata, et nullum patitur impedimentum positis activis necessariis, et inquantum ipsa potentia præcise est receptiva, nullum habet impedimentum positivum.

37. Confirmatur.

Confirmatur, quia potentia, ut est receptiva actus, nullum habet impedimentum repugnans actui; ergo non exegit dispositionem in hac parte, qua tolleretur impedimentum; potentia etiam, ut ad-

mittit hic auctor, est seipsa receptiva actus, ita ut non exigat aliquid aliud sibi superaddi, quod sit ratio proxima recipiendi; actus in ratione formæ natus est dare effectum suum formalem potentiæ, ut potentia ex suis naturalibus comparatur passive ad actum, alias non esset tota et sola ratio recipiendi; actus qui potest etiam a Deo immediate influi potentiæ, si non repugnat actum vitalem produci a solo Deo, quod nos cum multis aliis dicimus non repugnare, saltem si repugnat, tota repugnantia statuitur ex parte affectionis et effectus, inquantum producibilis est, non vero ex parte potentiæ, qua non est impedita, et seipsa immediata, et sola ratio recipiendi. Ex quibus sequitur intentum, quia potentia passiva, inquantum passiva, nequit disponi aut præparari, nisi ut advenit ratio recipiendi superaddita, vel ut tollitur ab ea impedimentum, neque ulla alia præparatio spectans ad receptionem, imaginari potest præter hæc, quia vel non est in ea potentia receptiva ex se, et sic semper manet, donec mutetur ab eo statu, per aliquod novum, quod sit ei ratio recipiendi; vel si est in ea potentia receptiva inchoata et remota, id intelligitur, vel quia impedita est per formam repugnantem actui, quæ desinit adveniente ipso actu formaliter; vel certe dicitur potentia remota, eo modo quo causa effectiva remota dicitur, ex defectu alicujus virtutis completæ, quæ per additionem alterius virtutis fit proxima, et sic illud quod adveniret passivæ remotæ et incompletæ, deberet advenire, vel ut ratio partialis recipiendi, vel ut ratio totalis; neque est imaginabile medium aliquod perceptibile, quo præparari posset potentia passiva, qua passiva est, ad formam.

Tollitur omne impedimentum a potentia.

Quid efficiat dispositio.

38. Potentia receptiva formæ substantialis.

Hoc ipsum probatur in potentia receptiva formæ substantialis, quia calor præproductus formæ non aliter disponit materiam, quam tollendo impedimentum, quia passiva potentia substantialis, per quam recipitur forma substantialis, ut actus per se, nequit communicari a calore materiæ, neque etiam intendi, ampliari, aut determinari. Quidquid enim tribuit calor materiæ aut subjecto, tribuit in genere causæ formalis, cujus effectus formalis nequit magis determinare materiam, quam ex se sit determinata ad formam in ratione potentiæ per se ejus; quam differentiam per se nequit acquirere per actum accidentalem. Præterea, sicut communius antiqui docent, calor præproductus subjectatur in toto, et perit adveniente forma, ignis corrupto toto; ergo nequit intelligi ut dispositio permanens, nam hæc sequitur ad ipsam formam et cum ea manet; ergo non disponit aliter quam tollendo qualitatem contrariam, quæ est in subjecto, et remote impediens impediens inductionem formæ corrumpentis totum. Sed hoc exemplum non facit ad propositum, quia nullum est impedimentum recipiendi beatitudinem, aut visionem in intellectu, positis causis ejus activis, neque ex Philosophia patet aliquod fundamentum admittendi aliquod tale dispositivum ad operationem, minus vero ex revelatis, ut infra apparebit; ergo libere statuitur lumen ut dispositio passiva in intellectu, qua natus est recipere formam.

Potentia per se materiæ non est per actum accidentalem.

Dispositio præveniens formam substantialem desinit adveniente forma.

Dices requiri ut intellectus fiat ordinis supernaturalis, ut sit capax visionis. 39.

Responsio. Impugnatur.

Contra, intellectus non secundum *esse* aliquod supernaturale recipit visionem; sed secundum suum *esse* naturale est ratio recipiendi juxta hunc modum dicendi, alias lumen ut constituit formaliter intellectum in *esse* supernaturali, esset ratio recipiendi visionem, quod negatur; *esse* autem supernaturale, quod recipit intel-

Intellectus secundum esse

materiale recipit visionem. lectus per lumen, est ipse effectus formalis luminis, seu ipsum lumen, ut est in subjecto per modum formæ. Quando autem subjectum sub extranea ratione formæ, quam habet, est totalis ratio subjectandi, et ex se, tunc tam effectus formæ, quam ipsa forma extrinseca, et concomitanter tantum se habent ad subjectum, qua recipit effectum alterius formæ; ergo non requiritur lumen, ut tribuat *esse* supernaturale intellectui, qua receptivus est visionis, cum non recipiat visionem, prout habet *esse* supernaturale, vel mediante *esse* supernaturali, ut receptivo. Deinde, ipsa visio tribuit subjecto, est seipsa *esse* supernaturale; ergo non requirit aliud *esse* supernaturale prius, quia quando effectum suum participat ab ipsa forma, cujus est immediatum susceptivum, non repugnat ei illum immediate recipere seipso, et non mediante alio; hoc enim *esse* supernaturale visionis est gradus supernaturalitatis, et magis communicans extremo contrario naturalitatis, ratione actus vitalis, quam *esse* luminis. In quocumque autem genere illud, quod est primum, non ordinatur ut dispositio, ad illud quod posterius est in eodem genere, et participative, quia sicut ordo, qui est secundum dispositionem ad formam sequitur modum procedendi naturæ via generationis ab imperfecto ad perfectum; ita illud quod est primi generis supernaturalitatis, nequit esse dispositio ad illud, quod est inferioris gradus, quia dispositio se habet ut medium inter extrema, magis communicans extremis, quam ipsa per se extrema inter se communicant, et subjectum ut reducitur de potentia ad actum, et ut subest præcise dispositioni, non est in completo actu, sed partim in potentia, partim in actu, ut subest autem termino, ad quem tunc est in actu completo; ergo potentia ut passive se habet tam ad lumen quam ad visionem, qua sunt formæ supernaturales communicantes ei *esse* supernaturale, et inquantum est ejus capax, ut subjectum, si recipit ipsum lumen, quod est supernaturale secundum omnem sui considerationem, sic recipit *esse* supernaturale per lumen sine dispositione prævia quod est primi gradus supernaturalitatis et supremi. Sequitur etiam quod recipere possit immediate effectum visionis, quæ est inferioris gradus supernaturalitatis, quia nullum gradum supernaturalitatis in perfectione magis communicat visio intellectui, quam ipsum lumen; ergo solutio data non subsistit, neque probat lumen requiri in intellectu, ut dispositio est materialis respectu visionis.

Esse supernaturale communicat ipsa visio. (margin note)

Esse luminis non ordinatur ut dispositio materialis ad esse visionis. (margin note)

Dices inter formas diversas dari ordinem, ita ut una prius nata sit in esse quam alia, sic se habet lumen respectu intellectus, ut prius insit quam visio. 40. Responsio.

Impugnatio. Ordo inter formas est extraneus subjecto. Contra, ordo inter formas est extraneus subjecto, ut comparatur secundum rationem propriam receptivi ad tales formas, si utramque se solo et immediate recipit seipso, et mediante sua inclinatione propria qualiscumque sit; nam sicut quælibet forma immediate recipitur in subjecto, illud perficiens secundum diversas etiam inclinationes subjecti, sicut diversæ sunt formæ, ita etiam posset quamlibet seorsim recipere ex natura sua, si seorsim esset producibilis; ordo autem inter formas est ex natura formarum, non subjecti, vel ex modo agendi subordinato causæ efficientis, quatenus inclinatur ex principio agendi ad producendum unam prius altera. Priori modo est ordo inter intellectionem et volitionem, inter intentionem et electionem; secundo modo est ordo inter diversos actus intellectus, v. g. discurrentis a principiis ad conclusionem. Cæterum respective ad subjecta non manet talis ordo, quin volitio, si esset producibilis sine in-

Unde nascitur talis ordo formarum. (margin note)

tellectione, possit immediate recipi in voluntate, et sic de actu scientiæ potest immediate recipi in intellectu, si producatur non recurrendo ad principia, ut producitur in habituato. In proposito autem licet sit ordo de facto inter lumen et visionem, quatenus lumen supponitur ut principium activum visionis, in quam solus intellectus ex propriis non potest, tamen ille ordo est alterius rationis ab ordine quo constituitur lumen ut dispositio materialis ad visionem, et committitur non causa ut causa, in hoc discursu; lumen prærequiritur in intellectu ad visionem, ergo ut dispositio materialis. Consequentia fallit secundum non causam ut causam, ut patet ex dictis; ideoque a pluribus negatur etiam illa major, nempe ad formam supernaturalem recipiendam requiri elevationem potentiæ per aliquam priorem, ut negat hic non solum Doctor, et reliqui, quos citavimus, sed in genere etiam negat Durandus, Vasquez et plerique alii, illud fundamentum quod primarium est in sententia opposita.

Ordo inter lumen et visionem.

41. Responsio. Ad salvandum autem illud, Lusitanus respondet, *art.* 3. § 4. quod illud intelligitur quoad ultimam formam et principalem; talis autem est visio, ideo ad eam requiritur dispositio prævia, sicut requiritur ad formam substantialem, quæ est ultima et principalis intenta in generatione rei. Pro qua solutione citat Capreolum, Cajetanum, Ferrariensem et Hispalensem.

Impugnatio. Contra, exemplum allatum de forma substantiali impugnatum est superius, ubi ostensum est calorem non præsupponi formæ ignis, nisi ad expellendum impedimentum formæ contrariæ, neque ex communiori sententia antiquorum manere calorem præproductum in ligno adveniente forma ignis. In proposito probatum est nullum esse impedimentum ex parte subjecti; ergo usus illius instantiæ non est ad propositum. Unde probatio ex illa assumpta non subsistit, et probatur : Si intelligit ultimam et principalem formam perfectissimam in genere supernaturali, multi Theologi concedunt lumen gloriæ esse perfectius in ratione entis quam sit visio, et idem de charitate, ut comparatur ad fruitionem, sed citra controversiam est gratiam sanctificantem, si est participatio Dei in ratione entis, excedere omnes alias formas supernaturales. In his, ut admitit, non datur dispositio, in quibus tamen ex ratione præmissa maxime dari deberet, si dispositio illa requiritur ut potentia elevetur ad formam supernaturalem recipiendam, quæ sit perfectissima in *esse* entis et supernaturalitatis; ergo ratio illa assignata non convincit intentum, imo magis probat oppositum.

Visionem non esse perfectissimam supernaturalem plures docent.

42. Quod si dicatur visio ultima forma non perfectione, sed ordine, non sequitur intentum, quia licet sit ultima, ut comparatur ad actum primum actus secundus, ideo id competit ipsi, quia actus secundus est, et quia est actus vitalis supponens potentiam in actu primo sufficientem, sed præsupponere aliquam dispositionem, qua actus secundus etiam supernaturalis ipsi non competit (dispositionem, inquam supernaturalem), quia ut fides docet in conversione peccatoris per merum auxilium Dei, dantur plures actus supernaturales ut fidei, spei, charitatis et pœnitentiæ, ante omnem habitum elevantem potentias, aut disponentem ad actus præfatos, ut patet ex Trident. *sess.* 6. *cap.* 5. 6. *et* 7. justificatio autem et renovatio per habitus sequitur prædictos actus, ut dispositionem præviam *ex c.* 8. ergo visio inquantum actus secundus et supernaturalis non exigit dispositionem materialem.

Actus supernaturalis non supponit dispositionem mod dicto.

Quod si dicas auxilium gratiæ præsup-

dispositionem modo dicto. poni ad prædictos actus, tanquam dispositionem materialem, id libere omnino et
43. Responsio rejicitur. sine fundamento asseritur, quia necessitatem gratiæ præcise declarat Concilium in ordine ad liberum arbitrium, ut activum est, et ex se non sufficiens ad justificandum, ut patet, *can.* 1. 2. 3. *In quarto*
Necessitas gratiæ est ad concursum activum, non ad dispositionem materialem. autem declarat consistere in potentia activa, et non passiva, et sic cooperari gratiæ Dei. Unde neque Concilium Tridentinum, aut alia anteriora declarant necessitatem gratiæ in ordine ad potentiam passivam; quod maxime probatur ex eo quod declarant gratiam Christi supplere infirmitatem incursam ex peccato, in ordine ad recte operandum, et observantiam mandatorum, et resistentiam contra tentationes; quæ omnia conveniunt libero arbitrio, ut activum est; potentia enim receptiva et passiva non imminuitur per peccatum, sive naturalis sit, sive obedientialis, de quo jam non curo.

44. Responsio. Deinde, si dicatur visionem, qua est visio Dei, exigere dispositionem, quia est perfectissima, et beatitudo nostra in genere actus secundi.

Impugnat. Visio qua est ad Deum non requirit dispositionem. Contra, non ex ratione secundi actus etiam supernaturalis exigit talem dispositionem, ut probatum est, non ex ratione actus secundi, ut est de Deo, ut objecto immediato et formali, non ratione ipsius actus, qua est visio, quia secundum eamdem potentiam passivam et receptivam, qua recipit actum objecti absentis et non præsentis, potest recipere actum circa idem, ut est præsens, quia sic maxime appetit objectum, et actum perfectissimum circa ipsum. Accedit ulterius contra eamdem doctrinam, quod etiamsi in genere daretur dispositio receptiva, non inde sequi necessario dari in genere intentionali, in quo constituitur visio.

45. Ex dictis facilis est impugnatio responsionis præmissæ, quæ procedit ex fundamento non probato, quia enim respectu formæ substantialis præmittitur dispositio in subjecto impedito, non sequitur inde præmitti similem dispositionem in subjecto formæ accidentalis; ratio ergo Doctoris, qua probat ad actus habitus acquisiti non disponere ipsum habitum est recte probans. Ratio Doctoris probans. Responsio autem nec est sufficiens, neque enervat vim argumenti, quod Confirm. sic probo ad hominem : taliter disponitur subjectum ad formam substantialem, quod ad omnem etiam imperfectam, et diversæ specie prærequiratur dispositio ; ergo si ad actum potentiæ disponeret materialiter, vel exigeretur habitus acquisitus hoc modo, nullum actum in specie posset recipere potentia sine habitu, cujus oppositum probat Doctor, et omnes admittunt. Consequentia probatur applicando exemplum, ad quod confugiunt adversarii; probatur ratione, quia ad actum in specie similis est ordo potentiæ recipientis, et Ad actum perfectissimum maxime inclinatur potentia. maxime inclinatur ad actum, quo perfectior est, eumque appetit; ergo si aliquem actum in specie recipit seipsa sine dispositione, potest omnem actum in specie recipere, nam ad actum in individuo nulla per se ordinatur potentia receptiva, diversa ab ea quæ est in specie ad actum circa idem objectum in specie; ergo si non requiritur dispositio materialis in ordine ad actum in specie, neque etiam ad actum in individuo naturalem.

Deinde, quod respondet quasi ad homi- 46. Rejicitur solutio ad Doctorem data.
nem *ex distinct.* 17. 1. *q.* 2. vel potius 1. tenendo quod habitus acquisitus non sit activus, ut permittit Doctor secundum sententiam quorumdam antiquorum, non solvit argumentum, quia Doctor *ibidem* non intendit requiri ad receptionem actus, sed requiri ad inclinationem potentiæ tanquam forma prior ob convenientiam ejus cum actu secundo, et sic inclinat potentiam per modum formæ prioris, qua po-

Quomodo habitus inclinat ad actum. tentia est elicitiva actus secundi, non qua receptiva est ejus; et hoc modo nullus negat in causa activa aliquando dari dispositionem inclinantem ad actionem, sive transeuntem, sive immanentem, quæ tamen non facit ad receptionem formæ connaturalis ipsi, ut est subjectum ejus. Unde si habituato infunderetur aliqua cognitio a Deo, nullam inde sentiret delectationem, quæ esset ex habitu. Ratio proinde, quam adducit probando habitum acquisitum esse dispositionem materialem, probat oppositum, quia facilitas et delectabilitas operandi conveniens potentiæ ratione habitus convenit ei præcise, ut activa est, et elicitiva actus, quatenus tollitur ab ea difficultas operandi et agendi undecumque proveniat, ut communis sensus habet Philosophorum, ideoque statuitur habitus, ut tollat illam difficultatem, et cognoscitur inesse potentiæ a posteriori, quatenus potentia experitur inseipsa facilitatem in ipsa productione actus, quam facilitatem nemo sentit in ejus receptione.

47. Finis, et necessitas habitus acquisiti. Accedit quod finis ponendi habitus est ut tollatur difficultas operandi; unde neque in sensibus datur, ubi nulla est talis difficultas movente objecto in seipso præsente, et plene determinante potentias sensitivas, neque in phantasia, quæ nullam patitur indifferentiam in agendo, et secundum aliquos non sunt necessarii in Angelis ob expeditum eorum intellectum et perfectionem specierum, a quibus perfecte determinantur ad cognoscendum sine difficultate. Unde ergo probari potest habitus acquisitos esse dispositiones materiales ad actus sequentes, nisi quia tantum præsupponuntur in potentia, quin etiam eadem libertate, et majori fundamento dicerentur species intelligibiles esse dispositiones materiales ad actus sequentes, quæ ex genere suo supponuntur ad actus; imo dici sic posset actus esse dispositio materialis ad habitum, sicut calor transiens ad formam ignis sequentem.

Per hoc etiam patet ex ratione præmissa veritas consequentis, quia actus supernaturales antecedentes habitum infusum in via non supponunt dispositionem ullam materialem; ergo neque eliciti ab ipso, qui actus aliquando non pertingunt perfectionem intensivam actuum, qui supponuntur ad habitus; ergo sicut in via habitus charitatis non præexigitur ut dispositio materialis ad actus præcedentes; sede contra, hi actus a Tridentino vocantur dispositio, licet moralis ad habitus ipsos, idem sequitur in patria habitum non præexigi charitatis ut dispositio physica materialis ad fruitionem, perinde enim se habet voluntas ad utrumque actum, positis requisitis, inquantum est passiva; ergo idem dicendum de intellectu respectu actus fidei divinæ et visionis. Ad alias rationes Doctoris tam *hic* quam *in* 3. *dist.* 14. conatur respondere præfatus auctor, sicut et ad rationes aliorum auctorum pro parte negativa, cujus responsiones ex dictis facile impugnari possunt; ideoque quia angustia temporis non permittit prosequi hanc difficultatem quoad omnia sua particularia, et modos explicandi, remitto pleniorem ejus discussionem in illum locum, satis nunc sit impugnare fundamentum cui adhæret. Charitas in via non est dispositio materialis.

Alia responsio Capreoli, Cajetani et Ferrariensis, quæ videtur satis frequens discipulorum D. Thomæ, est, lumen requiri in intellectu ut dispositionem passivam materialem, qua Deus in *esse* objecti unitur intellectui in *esse* intelligibili, quia ad visionem illam, quæ est supernaturalis, requiritur ut intellectus improportionatus secundum naturalia disponatur connaturali modo ad ipsam, quæ dispositio fit per lumen habituale. 48. Responsio aliorum.

Contra, nullus habitus ex genere suo

impugnatur. habet repræsentare objectum; unio autem objecti intelligibilis ad intellectum in actu primo fit per repræsentationem, si unio contingat per aliquid diversum ab ipso objecto præsente et applicato seipso ad objectum; ergo lumen gloriæ nequit poni ut dispositio uniens intentionaliter, et repræsentans objectum. Antecedens probatur, quia habitus ex suo genere requiritur ex parte potentiæ, qua concurrens ut influxus potentiæ est diversus ab influxu objecti in actum; repræsentans autem objectum se tenet ex parte objecti, ut influit in actum. Deinde, in via nullus habitus supernaturalis sufficit ad actum sine specie objecti. Patet in infantibus baptizatis, in quibus sunt habitus supernaturales sine omni usu quando perveniunt ad usum rationis, donec per doctrinam hauriant species requisitas, et notitiam objecti formalis, ut revelationis; sed non minus intellectus ex puris naturalibus in via est improportionatus ad eliciendum actum fidei, quam in patria ad eliciendum actum visionis, imo in via est magis improportionatus, quanto minorem habet evidentiam ex objecto, et minorem determinationem; in patria autem objectum in se præsens movet et terminat actum; ergo sicut in via non unitur potentia per habitum objecto in actu primo, sic etiam neque in patria.

Lumen [gl]oriæ non facit [e]ssentiam divinam unitam [in]tellectui.

Non est [ej]us repræsentare.

49. Confirm. Confirmatur, quando aliquid requiritur ut supplementum virtutis, vel ut tota virtus ex parte alicujus causæ, in eo genere advenit et requiritur, in quo ipsa causa deficit per privationem perfectionis requisitæ, et in eodem genere per illud cui advenit, requiritur; alias non adveniret perfectio in ea parte, qua est ejus exigentia, et supponitur privatio. Sed habitus luminis, sicut et charitatis requiruntur ex imperfectione potentiæ ut elicitivæ actus efficienter, et non ex necessitate objecti, quod actualissimum est in *esse* entis intelligibilis, ut dicitur; ergo munus luminis est, ut sit præcise ratio agendi ex parte potentiæ, et non ex parte objecti; quod non esset verum, si esset ratio uniendi intentionaliter objectum potentiæ in actu primo, quia sic non esset virtus activa potentiæ, sed ipsius objecti, nam unio intentionalis in actu primo considerata est conjunctio extremorum in ordine ad eliciendam operationem; ergo quod unit objectum in actu primo potentiæ, exercet munus objecti, et non ipsius potentiæ, ut patet in specie intelligibili. Aliter enim nequit percipi illa unio per proportionem ad cognitionem et memoriam, prout discernitur de facto in nobis influxus diversus tam potentiæ quam objecti.

[H]abitus [su]pernaturalis igitur ex parte [p]otentiæ, non [o]bjecti.

Ex quo sequitur inconveniens quod fugitur, nempe potentiam ex puris naturalibus sufficere in suo genere, modo objectum ipsi uniatur, si hoc sit munus luminis tantum, et si improportio intellectus præcise in eo consistat, quod objectum non habeat sibi unitum in actu primo, aut præsens intentionaliter, quæ improportio ex genere suo reperitur in quolibet intellectu, quia nullus sine objecto concurrente in se, vel in aliquo uniente ipsum intentionaliter in actu primo potentiæ, potest habere actum secundum. Unio illa præterea est objecti, ut motivi potentiæ, non vero ut terminativi, quia hæc unio ad terminativum fit formaliter per ipsum actum expressum, et non per aliud. Quid ergo intelligi potest per unionem objecti in actu primo, nisi ipsa motio objecti, aut virtus motiva, ut conjungitur intellectui? Si ergo hoc fit per lumen, et hic sit effectus ejus primarius, ob quem exigitur, sequitur non supplere improportionem potentiæ, sed ipsius objecti, quod aliter nequit movere potentiam nisi per lumen, et ut fit præsens per lumen, ut est virtus objecti, et ipsum repræsentans.

Recurrit inconveniens quod fugitur.

Elevatio potentiæ, et ejus finis. Deinde, habitus charitatis, per quem elevatur voluntas in patria, non exercet munus præsentandi, aut uniendi objectum voluntati, quia hæc præsentatio est per intellectum; sed ex eadem necessitate, qua ponitur charitas ut elevans voluntatem, ponitur etiam elevatio in intellectu, quia nempe natura ex seipsa non sufficit ad actus hos supernaturales; ergo sicut in voluntate, ita etiam in intellectu exigitur lumen habituale, vel aliquod, quod supplet defectum virtutis naturalis ejus respectu actus, nam hanc rationem solam adducunt Patres et Scriptura, qua probatur necessitas gratiæ.

50. Responsio. Quod si dicas utrumque munus exhiberi per lumen.

Impugnatur. Contra, ergo lumen ex parte potentiæ eatenus præcise requiritur, quatenus est principium activum, vel totale, vel etiam partiale, non vero ut unit objectum, quia sic magis refunditur in objectum, quam in ipsam potentiam; ergo sub hac ratione non est dispositio materialis se tenens ex parte potentiæ.

Responsio. Dices potentiam non esse capacem illius unionis, nisi ut elevatur formaliter per lumen.

Impugnatur. Contra, hoc nihil est, quia etiam sic se habet respectu speciei, quia nisi habeat speciem, non unitur objecto per speciem, quæ tamen non est dispositio materialis potentiæ, sed magis formalis et effectiva, quatenus conjungitur ipsi per modum concausæ, quia si posset species unire objectum intellectui, absque eo quod ipse intellectus informaretur per speciem, tunc poneretur omnis unio requisita ad actum secundum producendum; ergo idem in proposito contingit, quia lumen inesse intellectui per modum formæ est ratio extrinseca ipsi lumini, ut unit intellectui objectum; frustra ergo attribuitur hoc munus lumini, quod ex genere habitus ipsi non competit, neque ex ea radice, qua oritur ejus necessitas ex parte potentiæ. Superfluitas tollenda. Accedit quod qui negant possibilem esse speciem impressam Dei, consequenter negare debent lumen unire in actu primo essentiam divinam intellectui, quia hoc est munus speciei, et nihil aliud unit, nisi quod repræsentat ut similitudo ipsum objectum, cum unio intentionalis non contingat aliter, nisi per objectum, aut ejus similitudinem; neque obscuranda sunt mysteria, neque causalitates superflue ingerendæ, quæ ad veritatem mysterii, non faciunt, sed magis obscurant. Quod additur in eadem responsione, nempe secundario lumen disponere intellectum ad recipiendam ipsam visionem, satis impugnatum est ex dictis, nam si admittunt intellectum seipso recipere visionem ex naturalibus, tunc nequit aliter disponi per lumen, nisi ut actus primus in genere efficientis requiritur ad actum secundum in subjecto; hæc autem dispositio non est vocanda dispositio proprie, minus autem materialis, cum sit potius ordo requisitus causarum.

Argumenta, quæ adducuntur pro sententia præmissa, faciliter ex præmissa ejus impugnatione solvuntur; nam in potentiis spiritualibus dispositiones materiales in ordine ad suos actus recipiendos, neque ex parte potentiæ, neque ex parte actus requiritur, sublato impedimento actus contrarii aut alterius distractionis potentiæ per suum motivum. 51. Fundamenta præmissæ sententiæ solvuntur. Quamvis autem in cognitiva sensitiva requiratur media qualitas et temperamentum organi, id magis exigitur ad productionem actus, tanquam conditiones requisitæ, quam ad receptionem ejus. Quod etiam ad receptionem requireretur, id provenit in quantum illa qualitas est conservativa subjecti, et non inquantum dispositio ejus ad receptionem, quia actus illi vitales proveniunt Quid faci[at] qualitas media in organ[o].

et recipiuntur in organo, ut est substantia viva, et non secundum qualitates; in potentiis autem spiritualibus, in quibus nulla est qualitas conservativa sui *esse*, ita etiam neque dispositiva materialis ad recipiendam propriam operationem requiritur, neque lumen aliud distinctum a sua virtute agendi, et principiis concurrentibus effective ad actum juxta naturam actus. Neque capio quasnam dispositiones materiales hic auctor velit esse in intellectu et voluntate præter habitus et species, vel passiones, quorum nullum est dispositio materialis stricta, ut ipse magis astruit, quam non probat, licet rationi adhæreat tanquam evidenti, quam nos ne quidem veram judicamus, minus autem necessariam.

Quod adducit ex Aristotele 2. *de anima text*. 24. *et* 26. quatenus dicit nullum actum fieri posse, aut recipi nisi in propria potentia, nihil conducit ad propositum; nemo enim id negat, sed negatur intellectum ex se non esse dispositum in ratione potentiæ passivæ respectu suæ intellectionis, et esse ejus propriam potentiam receptivam, et inclinari etiam lumen ad actum visionis beatæ tanquam connaturalem appetitui passivo ejus, ut alias *quæst*. 9. *et* 10. probat Doctor. Videantur quæ ibi dicta sunt de potentia receptiva intellectus respective ad formas supernaturales ex Patribus, et quæ hic præmissa sunt contra fundamentum præfatum auctoris et aliorum.

SCHOLIUM.

Animam humanam ex naturalibus non posse elicere visionem Dei. Primo, quia non habet sibi præsentem Deum in se, nec in eminentiori. Secundo, non potest eum facere facialiter sibi præsentem. Definitur in Concil. Vienn. et habetur Clement. ad nostram de hæret. Tangit an lumen gloriæ sit necessarium, et videtur hîc dubius; tamen illud ponit 1. dist. 17. quæst. 2. fin. et 3. dist. 14. quæst. 1. art. 3. et hîc ad tertium. Vide eum ibid. dist. 13. quæst. 3. et 4. docet etiam nullum posse naturaliter videre Deum quæst. 1. Prol. et quodl. 14. et 2. dist. 3. quæst. 9. quod sufficit, nec Clemen. ad nostram, definit dari lumen gloriæ, quod sit qualitas inhærens, quamvis hoc sit probabilius. Thomistæ inaniter sibi suadent esse de fide quod detur sic inhærens; de quo agunt 1. part. q. 12. art. 5.

(e) Secundo dico, quod anima humana non est sufficienter activa ex puris naturalibus ad consequendum actum visionis, quia impossibile est intellectum esse causam visionis, nisi intellectus habeat in se objectum cognitum, vel aliud in quo eminentius continetur; sed natura humana non habet Deum in se, ex se præsentem sibi sub ratione objecti, nec in alio in quo eminentius continetur, quia in nullo alio potest eminentius contineri, ergo ex se non sufficit ad habendum cognitionem divinæ naturæ visivam. 9.

Præterea, visio est cognitio intuitiva rei in se; sed natura humana non potest habere ex se præsentem Deum in ratione objecti, licet sit sibi præsens per illapsum; ergo non potest ex se habere visionem naturæ divinæ; non ergo sufficit ex puris naturalibus ad cognoscendum virtute propria objectum beatificum.

(f) Ex hoc sequitur corollarium, quod in beato nihil erit supernaturale prius operationibus, si tamen aliquid supernaturale ponitur in beato prius operationibus, hoc non erit propter receptionem, sed propter actionem, ut eliciatur

operatio in beato, qua attingit Deum. Non enim potest poni aliqua forma in beato solum ad decorem et pulchritudinem, et quæ non ordinetur ad actionem, et per consequens cum nihil requiratur propter receptionem beatitudinis, ut ostensum est, sequitur quod si sit aliqua forma supernaturalis et spiritualis in anima beati prior operationibus, quod illa requiritur propter operationem eliciendam, et tunc ulterius, aut requiritur propter objectum, aut propter potentiam; et cum duplex potentia concurrat in operatione in beato, scilicet intellectus et voluntas, propter utramque potest talis forma poni. Si autem ponatur propter hæc tria aliquid prius operatione, erunt tres formæ supernaturales præcedentes; una correspondens objecto, scilicet species intelligibilis in memoria; secunda ex parte intellectus, quæ dicitur lumen gloriæ; tertia ex parte voluntatis, quæ dicitur charitas.

10. Si autem objectum in se præsens sufficit ad actionem visionis causandam, quantum ad illud quod requiritur ex parte objecti, tunc non requiritur species; si autem intellectus sit mere passivus, habens se solum in ratione susceptivi ad actum visionis, cum non requiratur propter receptionem solam aliqua forma ex parte intellectus, ut *supra* ostensum est, tunc non requiritur lumen gloriæ. Si etiam voluntas sit mere potentia passiva respectu fruitionis, tunc ex parte voluntatis non requiritur charitas. Unde ponentes voluntatem mere passivam respectu fruitionis, tollunt charitatem, quia ex parte voluntatis non requiritur aliqua forma ad recipiendum fruitionem, quia ipsa secundum se est summe disposita ad recipiendum eam. Sed quia secundum Scripturam et fidem habemus ponere charitatem, saltem necesse est eam ponere in beato propter operationem eliciendam; lumen autem gloriæ ad visionem non videtur mihi necesse poni, quia quod dicitur de lumine naturali corporali, quod requiritur non solum propter objectum, sed propter oculum, videtur mihi esse quædam metaphora. Quanto enim objectum est magis in se lux, tanto minus propter ipsum requiritur de lumine; nec requiritur propter receptionem, ut dictum est; unde minus videtur mihi necesse ponere lumen quam speciem, quia si species ponitur, hoc est, ut memoria sit perfecta ex parte intellectus; sed an sit ponere talem speciem propter formalem operationem et perfectionem potentiæ, dicetur alias.

Charitas necessario ponenda in beato, ut eliciat amorem.

Teneo ergo, quod saltem necesse est ponere charitatem propter operationem eliciendam, et per consequens aliquam operationem potest voluntas cum charitate elicere, quam non potest ita intense sine charitate elicere; et sic patet ad formam quæstionis, quod aliquam operationem beatitudinis potest homo habere, quam non potest habere ex puris naturalibus.

De lumine gloriæ hîc nihil asserit, tamen ponit illud 1. d. 17. q. 2. fin. et 3. d. 14. q. 1. art. 3

(f) Ad argumenta. Ad primum dicendum, quod natura dedit homini organa ad consequendum 11.

Ad arg. 1

beatitudinem, sicut potentias passivas receptivas ejus, et activas, non tamen ut statim consequeretur, sed habitis dispositionibus requisitis ; et ideo secundum unam viam non dedit dispositiones proximas ad beatitudinem, licet dederit potentias.

Habemus potentiam ad beatitudinem, sed non dispositiones proximas. Ad 2.

(g) Ad secundum dicendum, quod non est simile, quia sensus non potest esse potentia non organica, vel non potest non esse potentia organica; et ideo non potest elevari ad immateriale apprehendendum, nec etiam visus beati; bene tamen infra genus materialium potest elevari ad videndum Solem. Sed intellectus habet objectum totum ens, et ideo potest elevari ad aliquid immateriale, imo potest elevari ad quodlibet cognoscendum; unde non est simile de istis potentiis, scilicet intellectiva et sensitiva, quantum ad objecta, quia non est contra rationem intellectus, imo summe competit ei elevari ad videndum objectum supernaturale; est tamen quoad modum simile utrobique.

Non correspondet cuilibet potentiæ passivæ naturali, potentia naturalis activa, de quo q. 1. Prol.

Ad confirmationem dicendum, quod sensus non est capax alicujus, nisi sensibilis, non tamen omnis; intellectus autem est capax omnis intelligibilis.

12. Ad 3. Hic ponit lumen gloriæ tenendo intellectum esse activum visionis.

Ad aliud dicendum, quod cuilibet potentiæ passivæ correspondet activa; verum est, non tamen in natura creata, etiam secundum Philosophum, ut patet, quia potentia receptiva est in corpore ad animam intellectivam, et tamen tota natura creata non posset eam inducere. Ponit tamen Philosophus aliter quam nos, quoad hoc, quod posuit potentiam in natura, Deum, scilicet naturali necessitate agentem; sed nos bene ponimus in toto ente cuilibet potentiæ passivæ bene correspondere potentiam activam; non tamen activa illa est naturalis, sicut passiva; imo nunquam est naturalis in primo ente ad extra, sed semper voluntaria.

Ad 4. Non esse creabilem naturam, cui vera beatitudo posset esse naturalis.

(h) Ad aliud, secundum illam opinionem quæ ponit intellectum esse causam activam, dico quod modo habet potentiam remotam, tunc autem propinquam; unde sicut intellectus est hîc et ibi eadem natura, ita posse videre est hîc et ibi eadem potentia ; sed modo est remota, tunc erit propinqua. Si autem est potentia passiva et receptiva, tunc non requiritur lumen gloriæ.

Ad 5.

Ad aliud dico, quod aliqua perfectio inferioris potest contineri in superiori, aliqua vero non, quia si fieret summa voluntas, eodem modo se haberet ad beatitudinem sicut infima, quia utraque eodem modo se habet ad suam beatitudinem, licet illa sit majoris beatitudinis capax; et tunc ut sic considerando utramque præter habitum illum, tunc summa est simpliciter magis imperfecta, quia quanto aliquid est aptum ad majorem perfectionem, si ea careat, tanto est imperfectius; nec illa perfectio, per quam hoc debetur inferiori, est, quod sit in summa, vel in superiori unitive, quia hoc est impossibile, quia illa voluntas infima non esset ejus capax.

COMMENTARIUS.

52. 2. Conclus. Anima non est sufficienter activa ad beatitudinem. (e) *Dico secundo quod anima humana*, etc. Hæc secunda conclusio principalis hujus quæstionis, in qua asserit quod anima humana non sit sufficienter activa ex puris naturalibus ad consequendum actum visionis Dei, est contra hæreticos *supra* citatos. Plures rationes ex Doctore *quæst* 1. *Prologi* huc afferri possunt ad probationem præsentis conclusionis, sed sufficit illa, quam hic proponit, et latius deducit in *quodlibet. quæst.* 14. quæ talis est : Impossibile est intellectum esse causam visionis, nisi habeat objectum in se, vel in aliquo eminentius continente ipsum ; sed natura humana non habet Deum in se (id est, præsentem, quod requiritur ad visionem, quæ est objecti præsentis et existentis) ex se præsentem sibi sub ratione objecti, nec in aliquo alio, in quo eminentius continentur, quia in nullo alio potest eminentius contineri ; ergo ex se non sufficit ad habendam visionem essentiæ divinæ.

Probatio a priori.

Secundo probat, quia visio est cognitio rei intuitiva in se ; sed natura humana non potest ex se habere Deum præsentem iu ratione objecti, licet sit sibi præsens per illapsum ; ergo non sufficit ex puris naturalibus ad cognoscendum objectum beatificum.

53. Responsio Suaris. Suarez *in Metaph. disputat.* 3. *sect.* 11. dicit non posse dari rationem convincentem et necessariam, qua probaretur visionem Dei naturaliter non posse videre Deum, aut hanc ipsi esse supernaturalem. Molina etiam 1. *part. quæst.* 12. dicit non posse dari aliam rationem quam probabilem, ubi rejiciunt hanc rationem Doctoris. Suarez desiderat tertium membrum in priori discursu, nempe præsentiam per speciem intelligibilem ; sed hoc etiam membrum adjicit Scotus *in quolibet.* ubi agit de cognitione Dei propria, tam abstractiva quam intuitiva, quam negat possibilem Angelo aut homini ex puris naturalibus. Hic autem Doctor supponit quod superius probatum est, nempe cognitionem intuitivam necessario fieri per ipsum objectum, ut præsens est et existens. Videantur quæ dicta sunt de cognitione animæ separatæ et naturali ; hic autem agit solum de cognitione intuitiva, et non de abstractiva, quæ sit Dei sub ratione propria. Sed ne controversia sit, addamus etiam hic tertium illud membrum de specie intelligibili, quatenus Deus non sit præsens etiam naturaliter per speciem intelligibilem, quæ ipsum repræsentet sub ratione propria. Addendo hoc membrum dicit præfatus auctor peti principium in utraque ratione præmissa, quia per speciem potest haberi tam visio quam præsentia objecti beatifici ; non probatur autem non haberi talis species tam ab Angelo quam ab anima separata. Quod argumentum magis urget contra Scotum, inquit, quia *in* 2. *dist.* 3. *quæst.* 9. admittit speciem abstractive repræsentantem Deum sub ratione propria, quæ esset naturalis.

Evasio argumenti.

Retorquetur in Doctorem.

54. Rejicitur utrumque. Contra, non est assecutus mentem Doctoris, neque vim rationis ejus, quia hic agit Doctor contra illum errorem, qui dicebat ex naturalibus haberi posse visionem Dei intuitivam et beatitudinem ; ex naturalibus autem hoc acquirere est intellectum ex motivis naturalibus, et objecto motivo posse attingere illum actum prout præfati errantes astruebant. *In quæst.* 1. *Prologi* probat Doctor secundum cognoscendi modum hominis viatoris pro hoc statu non posse attingere eum beatitudinem, aut habere cognitionem ejus certam et practicam, aut finis supernaturalis absque

doctrina revelata; *in quodl.* 14. probat quod neque anima separata, neque etiam Angelus potest ex puris naturalibus cognitionem tam abstractivam quam intuitivam Dei sub ratione propria habere. Ex naturalibus autem habere hanc cognitionem est eam acquirere per motivum naturale intellectus creati, cum solo influxu Dei generali juxta exigentiam motivi et intellectus ut mobilis est per tale motivum, non vero per influxum Dei specialem, quo tribueret cognitionem prædictam per speciem, aut ipsam speciem. Quando autem *in* 2. *loco præfato* dicit forte speciem Dei sub ratione propria repræsentantem Deum datam fuisse Angelo, dicit illam speciem esse non ex naturalibus intellectus et sui motivi naturalis, sed a Deo specialiter causatam; ideoque non urget ratio contra Doctorem desumpta ex tali specie, quæ licet naturalis ab eo vocetur, intendit esse naturalem, quatenus ex providentia Dei speciali, licet ordinaria, ad beatitudinem Angeli in via naturalem, et ut distinguitur a gratia et gloria, et mediis gratuitis elevantibus potentiam ad finem supernaturalem, quidquid est, an Angelus posset attingere objectum sine tali elevatione sui intellectus, de qua quæstione agetur in proprio loco, sicut de modo attingendi, et mediis se tenentibus ex parte objecti, et an cognitio magis distincta et clara finis data sit Angelo, quam non habet homo pro hoc statu, licet medium cognoscendi fuerit simpliciter supernaturale, ut opponitur *supernaturale* virtuti causarum naturalium.

Quid sit habere cognitionem ex naturalibus.

Explicatur Doctor.

55. His positis patet ratio Doctoris, etiam ut hic jacet, secluso tertio illo medio cognoscendi, quod est per speciem, quia quodcumque objectum quod non est in se præsens præsentia requisita ad causandum cognitionem tam abstractivam quam intuitivam sui in intellectu, non est etiam sufficienter præsens ad causandam sui speciem sic repræsentantem illud sub ratione propria. Sed nullum objectum, quod ex naturalibus est præsens intellectui creato, ex concursu causarum naturalium potest causare cognitionem Dei sub ratione propria alterutro modo; ergo si ratio concludit quoad hunc modum acquirendi cognitionem, probat etiam quoad impossibilitatem acquirendi. Probatur consequentia, nullum objectum potest causare speciem alterius quod non includit in se illud formaliter, aut eminenter, aut virtualiter, quia intelligibilitas objecti sequitur suum *esse;* et causare posse speciem repræsentantem objectum sub ratione propria æque comparatur ad intellectum, ac causare posse immediate ipsam cognitionem objecti. Sed nullum objectum motivum naturale intellectus creati includit in se Deum aliquo modo ex prædictis, quia neque essentia Angeli, neque consequenter aliquod aliud inferioris ordinis; si enim anima per essentiam propriam nequit habere cognitionem Angeli superioris aut supremi, quia nullo modo ex prædictis includit *esse* Angeli, aut intelligibilitatem ejus, a fortiori minus includit Angelus *esse* Dei, aut ejus intelligibilitatem ex se. Perfectus enim conceptus quem potest objectum causare, et idem de specie, est ille quem de seipso causat sub ratione propria, qui conceptus neque ut cognitum, neque ut medium cognoscendi est sufficiens causare speciem aut cognitionem entis sine proportione superioris, sub propria et actuali ratione ejus. Minus potest Angelus per modum objecti causare speciem aut cognitionem Dei mediante conceptu aliquo abstracto et potentiali, quia conceptus ille non includit in se actu, aut eminenter aut virtualiter rationem particularem, quantum ad

Quando objectum non est præsens nequit causare speciem.

Nihil creatum potest causare speciem Dei.

Conceptus abstractus non includit inferiora.

esse, aut intelligibilitatem actus primi aut secundi, id est, quantum ad speciem, aut intellectionem causandam. Unde ex conceptu animalis præciso non potest haberi conceptus hominis; nec alia ratio hujus assignari potest, nisi illa præmissa, quia nec actu, nec virtute aut eminentia conceptus abstractus includit rationes particulares. Et cur lapis non potest causare speciem, aut conceptum hominis inquantum homo est, nisi propter eamdem rationem? quia nempe intelligibilitas rei est proprietas ejus, et sequitur ad *esse* ipsius, quæ in nullo salvari potest nisi in eo in quo ipsum *esse* salvatur formaliter, aut perfectiori modo.

56. Sensus Philosophorum. Vim hujus rationis intellexerunt Philosophi statuentes objectum motivum Intelligentiæ suam essentiam, et negantes aliter attingere posse primam causam, nisi ut causa est, et per essentiam propriam, ut causatum ejus, et non intelligere Deum per modum, quo in se est intelligibilis. Sic etiam intellectionem hominis reducunt ad objectum motivum intellectus pro hoc statu, et solum ad conceptus abstractos, quos virtute talis objecti habere potest; ideoque cum ex hoc motivo nequit haberi cognitio substantiarum separatarum sub ratione propria, negant etiam esse possibilem homini, cujus intellectus limitatur ad medium cognoscendi imperfectum, quod habere potest virtute sui motivi. Si quæratur causa, nullam aliam assignabunt, nisi illam *supra* præmissam. Ratio ergo Doctoris non est petitio principii, sed est per causam, et a priori, ac proinde necessaria, nam ex virtute objecti motivi recte colligitur quid possit intellectus ex præciso tali motivo, quia nec ex medio particulari deducit scientiam, nisi illius subjecti præcise, cui est medium, et quod insufficiens est ad causandam scientiam alterius subjecti, quod non includit, neque in eo includitur; ergo eodem modo sumendo motivum adæquatum intellectus creati, et naturale, debet esse ens creatum, ac proinde distinctum a motivo naturali intellectus divini et infiniti. Hoc autem nequit includere in sua intelligibilitate Dei sub ratione propria; ergo ex eo nequit haberi cognitio propria Dei, aut intuitiva, aut abstractiva, quia neque in virtute talis motivi includitur, neque est debita intellectui, ut activus est, alia cognitio, nisi illa quæ ex virtute motivi inesse potest. Bene ergo sequitur, si ex naturalibus intellectus creatus posset habere speciem repræsentantem Deum sub ratione propria præsentem, quod intelligeretur naturaliter; sed ratio prædicta perinde excludit speciem, sicut et ipsam cognitionem et præsentiam necessariam objecti in ordine ad utramque; sine enim cognitio Dei nata sit causari per essentiam ejus, ut unitam per modum speciei intelligibilis, sive mediante voluntate, eam libere causante, neque unio illa, neque causa proxima, quæ est voluntas ut uniens, aut ut causans cognitionem, est in potestate creaturæ, aut alicujus causæ in tota universalitate rerum extra Deum.

(f) *Ex hoc sequitur corollarium,* etc. Deducit ex dictis corollarium, primo, quod *in beato nihil erit supernaturale prius operationibus.* Hæc propositio ita intelligenda est non absolute, sed ut cohæret antecedentibus et consequentibus, cum sit deduxio ex antecedentibus, et declaratio inchoata in ordine ad sequentia. Ex præcedentibus nihil sequitur, nisi quod nihil supernaturale prius operationibus detur in beato, per modum receptivi operationum, aut per modum dispositionis materialis, in quo versatur ejus prima conclusio in ordine, et discursus subjectus, ex quo tantum deductio hujus corollarii habetur, nam ad secundam conclusionem

Explicatur propositio.

Nihil prius operatione superadditur ut receptivum.

non sequitur, in qua dicit quod anima ex puris naturalibus non sit sufficiens ad visionem beatificam, sed potius sequitur oppositum, nam compleri debet ejus virtus activa per aliquid prius operationibus, ut sit sufficiens.

58. Idem sensus habetur etiam ex consequentibus (scilicet ab eo excludi tantum aliquid supernaturale prius operationibus beatificis per modum receptivi), dicit enim: *Si tamen aliquid supernaturale ponitur in beato prius operationibus, hoc non erit propter receptionem, sed propter actionem ut eliciatur operatio a beato, qua attingat Deum,* etc. Hoc ipsum clare infra dicit asserens charitatem secundum fidem ponendam esse in beato priorem fruitione, et ut ipse interpretatur, ad eliciendam fruitionem. Interim hîc subjungit nullam formam statuendam esse in beato propter solum decorem et ornatum, et quæ non ordinetur ad actionem. Intelligit de forma, quæ inesset voluntati et intellectui beati, in quo triplex usus formæ assignari potest, nempe ad receptionem beatitudinis, ad ornatum et pulchritudinem; et utrumque hunc modum excludit, quia nec prior ad beatitudinem spectat, neque ex ea colligitur, neque secundum requiritur; inde colligens formam præsuppositam beatitudini esse in ordine ad eliciendam operationem, in qua consistit, et tunc ulterius vel requireretur propter objectum, vel propter potentias; si propter utraque, tunc sunt tres formæ requisitæ ad operationem eliciendam, una correspondens objecto, ut species, lumen gloriæ in intellectu et habitus charitatis in voluntate.

Triplex usus formæ in intellectu.

Requiri ad eliciendum, non recipiendum ornatum.

Exigentia formæ supernaturalis.

59. Quod si objectum in se præsens sufficit ad causandam visionem, tunc species non requiritur, si intellectus passive se habet ad visionem, et non elicitive, non requiritur lumen, cum non requiratur propter receptionem; si etiam voluntas mere passive se habet respectu fruitionis, ex parte voluntatis non requiritur charitas. Unde ponentes voluntatem passive se habere et non elicitive, *tollunt,* inquit, *charitatem. Sed quia secundum fidem et Scripturam,* inquit, *habemus ponere charitatem, saltem necesse est eam poni in beato propter operationem eliciendam* (alludit ad Apost. 1. ad Corinth. 13). *Lumen autem gloriæ ad visionem non videtur mihi necesse poni, quia quod dicitur de lumine naturali corporali, quod requiritur non solum propter objectum, sed propter oculum, videtur mihi esse quædam metaphora* (scilicet ut transfertur simili proportione ad intellectum, ut respicit objectum beatificum) *quanto enim objectum est magis in se lux, tanto minus propter ipsum requiritur de lumine; unde minus videtur mihi necesse ponere lumen quam speciem,* etc. quantum scilicet ad effectum et proportionem servandam inter beatitudinem in genere operationis, et alias operationes quas experimur, quia lumen superadditum intellectui est, propria virtus, cum aliis principiis operandi, inter quæ enumeratur species, ut integrat memoriam. Virtus autem intellectus cum specie et objecto sufficienter applicato, non requirunt aliud lumen diversum ex communi modo aut necessitate operandi; ideoque hoc lumen in ratione luminis non requiritur ad beatitudinem, quidquid sit an requiratur in ratione formæ concurrentis, quæ metaphorice lumen dicitur, quia spectat ad intellectum, cujus alias natura est ignota præter hoc solum, quod elevet ad eliciendam visionem. Hinc dicit Doctor quod sibi videtur minus requiri lumen sub ratione propria luminis (quasi exercentis functionem illam, et munus luminis materialis respective ad objectum visibile) in ordine ad visionem, quam ipsam speciem, argumento scilicet deducto ex

Necessitas in sensu congruo declaratur.

Metaphora luminis.

Expositio præmissorum.

modo communi intelligendi, quia materialis lux vel lumen reddit colores visibiles actu, qui alioquin non essent visibiles in tenebris; hoc munus requiritur, quia illa sunt objecta visibilia in potentia, sic applicatur intellectui agenti, ut abstrahit speciem ab ente materiali. Sed visibile aut intelligibile actu non requirit tale lumen, sicut etiam lux seipsa videri potest ut præsens; Deus autem est ipsa lux intelligibilis et visibilis, ideoque non requirit aliud lumen per quod illustrari posset. Ad hoc munus exercendum, dicit Doctor sibi minus videri necessarium dari lumen quam ipsam speciem; et loquitur de intellectu, ut passive comparatur ad visionem, vel etiam ut active, quia licet sic admittat formam aliquam per modum habitus priorem in intellectu, per quam videat elicitive, tamen illa forma non requiritur per modum luminis, quo illustratur objectum, quod de se est actu visibile.

Munus luminis materialis.

Deus est lux intelligibilis.

60. Necessaria est charitas habitualis.

Tandem resolutive docet necessario ponendam esse charitatem propter operationem eliciendam; *et sic patet,* inquit, *ad formam quæstionis, quod aliquam operationem beatitudinis potest habere homo, quam non potest habere ex puris naturalibus* (scilicet sine elevatione per formam superadditam de potentia ordinaria), *quia sic ponitur se habere charitas ad fruitionem.* Per *pura naturalia* intelligit Doctor non naturam, ut excludit omnem concursum tam intrinsecum quam extrinsecum supernaturalem, quia in ultima conclusione determinat non posse haberi visionem Dei ex naturalibus, sed excludit tantum concursum habitus elevantis intellectum in actu primo prævio ad operationem, quam tamen necessario requirit in voluntate.

Quid intendat per pura naturalia.

61. Sententia Doctoris de lumine gloriæ, an datur.

Hactenus explicuimus litteram Doctoris, ut jacet; concertant plures de ejus intentione et hic et alibi an senserit dari lumen gloriæ. Scopus ejus in hac quæstione est tractare difficultatem juxta intentum quæsiti principalis, an scilicet homo ex puris naturalibus possit consequi beatitudinem? Illa particula *ex puris naturalibus* intelligit ad scopum quæstionis (in qua examinat necessitatem habituum infusorum ad beatitudinem acquirendam) ipsas potentias secundum suum *esse*, et virtutem propriam, ut distinguuntur ab habitu elevante ipsas, non autem excludit omne agens supernaturale, quia hoc necesssarium esse concedit, ut patet *ex secunda conclusione, et in* 3. *dist.* 14. et ubicumque agit de hac materia. Resolvit primo in prima conclusione non requiri habitum supernaturalem in potentiis tanquam rationem receptivi, sed potentias per inclinationem passivam habere ut sint capaces beatitudinis ex summa inclinatione ad ipsam, secluso alio quocumque receptivo. Dicit in secunda conclusione animam non esse sufficienter activam respectu beatitudinis, ac proinde necessario hanc esse a causa supernaturali.

Summarium quæstionis, ut jacet.

Non requiri habitum ut receptivum.

Anima non est sufficienter activa respectu beatitudinis.

Deinde, in corollario redit ad explicationem hujus causæ, dicens quod ad recipiendam beatitudinem non requiruntur habitus; et si ponantur habitus, requiri præcise propter operationem eliciendam. Ad hoc autem munus distinguit tres formas supernaturales, de quibus posset esse difficultas, ut est species intelligibilis requisita ex parte objecti, si ipsum immediate movere non potest ad intellectionem seu visionem, lumen gloriæ in intellectu, et habitus charitatis in voluntate. Dicit speciem non esse necessariam, si objectum immediate concurrere potest, aut movere. Dicit etiam reliquos habitus non esse necessarios, si potentiæ mere passivæ se habent ad illas operationes.

Corollarium, et ejus summarium.

Dicit tandem necessario ponendam esse

62. Probatio charitatis onstat ex Scriptura.

charitatem ex Apostolo, et reprehendit dicentes voluntatem mere se passive habere. Per oppositum dicit non necessario poni lumen gloriæ in intellectu, scilicet non dari aliquam rationem aut Scripturam, quæ convincat sic dari lumen per modum habitus, sicut datur Scriptura definiens dari charitatem. Hic ergo est scopus Doctoris inquirentis fundamentum convincens dari hos habitus, asseritque dari illud quoad habitum charitatis, non vero quoad luminis habitum, et nihil aliud resolvit. Non est ergo quod in hac littera pro parte negativa citetur, ut ab auctoribus passim contingit citari. Segmen enim dicursus abreptum et abruptum a scopo, non declarat intentionem, quamvis proinde dicat sibi minus videri necesse ponere lumen quam speciem, intendit necessitatem probationis, non absolutam assertionem, quia potest visio illa supernaturalis inesse virtute objecti sine lumine; et alludit ad sententiam Richardi asserentis *in* 3. *dist.* 14. *art.* 3. *q.* 1. *et in hac dist. art.* 3. *quæst.* 2. lumen non requiri ut influat in visionem, sed ut dispositionem materialem non activam; neque etiam ut asserit D. Thomas, ut uniat objectum beatificum in *esse* intelligibili intellectui in actu primo, sed ut mere disponat intellectum materialiter per modum dispositionis, qui passive se habet ad visionem. Merito ergo dicit Doctor sibi magis esse speciem videri necesse ponendam intelligibilem, ut perficiat memoriam, quam lumen hoc modo, vel hac ratione, ideoque *supra* præmisit lumen, si ponitur necessario ponendum esse propter actionem, et non propter receptionem.

Non ita luminis.

Non recte citatur negasse lumen.

Negat necessitatem luminis uoad illud munus quod ab aliis eclaratur.

Item, *in loco præmisso in* 3. non asserit negativam, neque in eam inclinat, quærit enim : *An in anima Christi possit fieri summa visio absque omni alia forma prius perficiente animam.* Et primo resolvit quantum ad potentiam passivam, nullam talem formam priorem requiri, quæ sit dispositio per modum receptivi, aut etiam aliter disponens materialiter, licet non reciperet. Quam conclusionem ibidem probat per similes rationes, quibus usus est *in hac quæstione conclusione prima.*

Eodem modo eterminat n tertio.

Objicit sibi quod tunc visio illa esset ex naturalibus. 63.

Respondet magis id sequi ex opposito, si poneretur lumen, quia scilicet sic intellectus posset videre Deum ex naturalibus, id est, ex causis creatis, quale esset lumen; ipse vero respondet negative, quia visio illa esset ex verbo immediate eam causante, *et supernaturaliter,* inquit, *causat.* Deinde, subjungit dubium :

Si autem quæratur, inquit, *utrum sine tali habitu, aut lumine, quod dicatur* A, *possit intellectus creatus non tantum passive se habere ad visionem, sed etiam active ad eliciendam tantam visionem, et hoc æque perfectam, sicut cum* A.

Respondet : *Hic,* inquit, *supponendo unum, quod intellectus posset se habere active respectu visionis Verbi, sicut et active se habet respectu intellectionis naturalis*, etc. *tunc potest dici sicut ad quartam quæstionem præcedentis distinctionis dictum est,* etc. In prædicta quæstione quarta, in qua simile dubium movet de voluntate : An sine summa gratia posset active in summam visionem.

Respondet negative, nisi Deus suppleret concursum gratiæ specialiter, quod tamen negat fieri respectu visionis de potentia ordinaria : *Tamen*, inquit, *non posset voluntas Christi frui active, sive elicitive, sine summa gratia ;* cujus rationem ibi subjungit : *Quia ordinatum,* inquit, *quod causa prima, quæ nata est habere causam secundam, non possit in effectum summum illarum causarum sine actione causæ secundæ.*

Asserit dari lumen de facto.

Similiter ordinatum est, ut nulla voluntas summe perficiatur actu secundo summo etiam ut recipiens, nisi habeat actum primum summum, ita neque possibile est de potentia ordinata quod summe fru tur sine summa gratia, etc. Si ergo pari modo disserendum est de intellectu, ut active se habet ad visionem, sicut de voluntate , magis sequitur Doctorem asserere ad visionem de facto requiri lumen, sicut ad fruitionem gratia vel charitas. In loco autem citato non tangit hanc quæstionem Doctor nisi obiter, quia scopus ipsius est agere de intellectu, ut receptivus est, et non ut activus. Unde in fine illius articuli ita subjungit post remissionem solutionis dubii ad quæstionem quartam : *Sed quantum ad receptionem*, inquit, *de qua est quæstio modo proposita, non videtur simpliciter necessarium concedere A* (id est, habitum) *prius perficere intellectum quam visionem*; *sed si intellectus potest recipere duas perfectiones ordinatas, scilicet A, ut actum primum et visionem, ut actum secundum, congruum est, ut illis perfectionibus ordinate perficiatur, sed utraque absolute posset inesse sine alia,* etc. Ex his verbis sequitur primo Doctorem in hoc articulo disserere de intellectu ut passive se habet ad visionem, sic dicens, non requiri lumen ut dispositionem materialem ; secundo sequitur eum tenere si intellectus active concurrit ad visionem, dari lumen aut habitum elevantem in ipsa, non secus ac in voluntate ; tertio, admittit, si intellectus potest recipere duas perfectiones ordinatas, scilicet habitum, ut actum primum, visionem ut actum secundum, congruum esse ut illis ordinate perficiatur ; actus primus denotat activum, actus secundus effectum. Quænam autem sit hæc congruitas declaravit *supra quæst.* 4. agens de voluntate ; nullibi autem Doctor negavit posse recipi

Sententia Doctoris affirmativa, et communis.

in intellectu habitum elevantem ad visionem. Videtur ergo mihi expresse dicere, si intellectus active concurrat, dari in ea habitum de facto, non ea necessitate, quam alii statuerunt, quasi aliter non possit etiam active concurrere ad visionem Deo speciali concursu supplente lumen, vel etiam passive seipso, si visio a solo Deo produceretur.

64. Quid autem senserit Doctor de intellectu, an active concurrat, et in quam partem ipse magis inclinet ?

Sentit intellectum activi se habere ad visionem.

Respondeo eum magis inclinare in sententiam communem affirmantem concurrere active, quia *quodlib.* 14. *et* 15. docet visionem beatificam non esse Verbum, quæ licet eliciatur ab intellectu active, tamen quia objectum in se, vel sua specie non concurrat ad ipsam, neque per modum naturæ, sed voluntatis, ideo neget eam esse Verbum ; et *in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 7. 8. *et* 9. supponit generaliter intellectum esse principium activum respectu intellectionis, licet *q.* 9. dicat objectum beatificum propter excessum supra facultatem intellectivam creatam, posse dici esse totalem causam visionis, aut saltem principalem. Non video ergo unde magis dicatur in sententiam oppositam inclinatus, quamvis eam senserit probabilem, quam ante eum docuit Richardus *loco supra citato,* et post eum Nominales tam *in* 3. *dist.* 14. quam *in hac distinct.* sicut et Paludanus et Durandus, prout benigne quidam eum explicant.

Ex his ergo satis colligere licet, quæ fuerit sententia Doctoris, et in quam magis inclinavit ; dicit enim ut intellectus recipiat passive visionem, non requiri lumen gloriæ.

Triplex assertio Doctoris.

Dicit præterea, si intellectus active concurrat, non requiri lumen gloriæ de potentia absoluta, quin Deus posset supplere activitatem luminis concurrendo cum

intellectu active. Dicit tertio quod de potentia ordinaria, si intellectus agat ad visionem, requiri lumen seu habitum elevantem, et sic eam parem facit voluntati, quam active se habere ad fruitionem concurrente habitu charitatis, ut certum docet.

65. Hinc ergo rejiciuntur moderni, qui in partem negantem citant Doctorem tanquam magis inclinatum, vel certe dubitabundum, quamvis nihil, inquiunt, clare resolverit Ægidius *lib.* 9. *de Beat. art.* 1. § 1. per varias propositiones mentem Doctoris interpretatur putans certo pro negativa stare Doctorem, recte quidem eum eximit a sententia Durandi; sed in tertia propositione dicit Scotum nullibi asseruisse lumen gloriæ requiri, si intellectus active se habeat ad visionem : *Nec dabitur,* inquit, *locus, in quo simpliciter affirmet lumen gloriæ dari in beatis, si intellectus active concurrit*, etc.

Rejiciuntur interpretationes modernorum.

Respondetur jam assignatum esse locum, in quo id affirmat simpliciter, et de facto, et de potentia ordinaria, si intellectus active concurrat.

In *primo* etiam *dist.* 17. § *Ad primum pro secunda via concedo,* etc. qui habetur ad calcem quæstionis secundæ : *Ad ultimum,* inquit, *dico quod licet illud faciat difficultatem tenentibus speciem esse actum primum respectu intellectus, per quem intellectus potest in actu, sicut lignum calidum calefacit calore, quia si hoc esset verum, esset difficile salvare, quod intellectus non informatus aliqua forma posset in operationes*, alludit ad opinionem, quam impugnat *dist.* 3. quæ dicit intellectionem non esse ab intellectu active, sed a specie vel objecto, et sequitur : *Tamen secundum illam viam, quam dixi dist.* 3. *primi hujus* (scilicet q. 6. et 7.) *quod objectum sive in se, sive in specie, est sicut causa partialis concurrens cum intellectu ad causandam intellectionem, non facit aliquam difficultatem, quia objectum in se præsens, quomodo erit in patria, sufficit absque omni informatione ad causandam visionem, vel ex se solo cum intellectu. Et cum arguitur quod sine habitu informante potest esse visio perfecta in intellectu ; ergo et fruitio perfectissima.*

Respondeo, inquit, *nullus negat communiter in gloria habitum luminis gloriæ in intellectu, et iste ex parte intellectus potest poni correspondere charitati ex parte voluntatis,* etc. Hic ergo Doctor asserit lumen gloriæ in intellectu de facto, et intellectum active se habere ad visionem, asserens esse sententiam omnium Doctorum, qui ante ipsum scripserunt, quantum ad lumen, quod etiam verissimum est, a quibus non recedit, quamvis impugnat modum dicendi quorumdam in locis citatis. Deinde *in hac distinct. supra quæst.* 4. *in laterali*, arguendo per viam habitus ad perfectionem potentiæ, ut voluntatis super intellectu, asserit habitum charitatis excedere habitum luminis gloriæ : *Hoc medium,* inquit (supple ex perfectione habitus) *magis videtur concludere pro voluntate, maxime loquendo de habitibus infusis, qui disponunt ad beatitudinem illam veram, de qua loquuntur Theologi,* etc. In hanc sententiam communius Doctores nostræ Scholæ referunt Doctorem, cum quibus consensio, licet Doctissimus Smising aliter eum interpretetur.

Aliqui tamen recentiores non attente legerunt Doctorem, et perviam ejus doctrinam, ut Sotus *in hac distinctione quæst.* 2. *art.* 4. et Sumelius 1. *part. quæst.* 12. *art.* 5. *quæst.* 1. et insinuare videtur Vasquez 1. *part. disput.* 41. Scotum reipsa consentire Durando, qui in ea videtur esse opinione *in hac dist. q.* 2. 66.

Non consentit Durando, ut male aliqui interpretantur.

ut nihil aliud requirat supernaturale ad videndum Deum ex parte intellectus creati, nisi solam præsentationem et applicationem ejus. Fundamentum interpretationis sumunt ex eo quod Doctor *in hac quæstione* probet ex puris naturalibus hominem non posse assequi beatitudinem, quia objectum non potest habere præsens, sibi; ergo si haberet, posset videre Deum, inquiunt; ergo tenet cum Durando. Consecutio hæc non valet, neque est ex mente Doctoris, qui asserit expressis terminis intellectum ut passive se habet ad visionem, respicere quidem ipsam naturaliter passive, sed produci eam ab objecto supernaturaliter agente, vel de potentia absoluta posse intellectum etiam active concurrere sine habitu, Deo supplente, imperfectam virtutem agendi intellectus. Aliud motivum eorum est, quod negat lumen gloriæ, sed neque consequentia illa valet, negat lumen gloriæ; ergo intellectus seipso potest attingere visionem beatificam sine supplemento virtutis aut alterius concursus supernaturalis. Accedit quod Doctor, ut patet ex dictis in utroque hoc loco, nempe *in quæstione præsenti*, quam explicamus, et *in* 3. *dist. illa* 14. non disserat de hac quæstione, vel quid de facto contingat, sed quid posset contingere de potentia absoluta Dei, ut patet ex titulo et resolutione utriusque loci. De facto autem lumen dari asseruit, ut patet ex dictis, licet neget ad receptionem ordinari, sed ad actionem. Hactenus de mente Doctoris.

Solvitur quod objiciunt.

Quæritur quid certitudinis habeat illa veritas de lumine gloriæ habituali?

67. Quis sit scopus Clementinæ ad nostram.

Hæc quæstio movetur ad veram declarationem *Clementinæ ad nostram*, *de hæreticis*, in qua damnantur hæretici Bergardi et Beguinæ, et ut veritas fidei ad sua principia deducatur, varius est modus dicendi, et varie sensuræ Doctorum in quæsito. Ad scopum præsentem pertinent duo articuli damnati, nempe quartus et quintus. Quartus est talis, quod *homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in præsenti assequi*, *sicut etiam in vita obtinebit beata*, etc. Sed magis spectat quintus articulus talis, quod *quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum, et eo beate fruendum*, etc. Omisso primo articulo secundus damnat duas propositiones : Prima est, quod *quælibet natura intellectualis in se naturaliter sit beata*. Hæc propositio intelligitur viribus naturæ scilicet, nam non est verisimile quod in seipsa tanquam fine diceretur naturaliter beata, quamvis hic etiam error de istis recte posset præsumi, quorum dogmata erant absurda et irrationabilia. Secunda propositio est, quod *anima non indigeat lumine gloriæ ipsam elevante ad videndum Deum, et eo beate fruendum*, ex hac sumi potest interpretatio utriusque articuli, nempe quod viribus naturæ posset acquiri beatitudo sine dono Dei, aut gratia. Ante hoc Concilium defunctus est Doctor *anno* 1308. et sic hoc decretum non vidit, ideoque *in præsenti quæstione*, et *in* 3. *dist.* 14. certitudinem hujus veritatis reduxit ad principia generalia, quantum ad intellectum, non esse in se sufficientem ex naturalibus ad attingendum Deum sine elevatione supernaturali; et docuit tres modos illius elevationis, quibus possibilis erat fieri quantum est ex parte infirmitatis intellectus, nempe vel Deo solo libere et supernaturaliter causante visionem, vel etiam concurrente intellectu active, sed Deo specialiter supplente ejus

Articuli damnati.

In 5. articulo duæ propositiones damnatæ.

Doctor est mortus ante Conc. Viennense, an. 1308.

defectum, sive per habitum, sive per concursum supplentem habitum. Ex communi autem Doctorum, et secundum congruitatem potentiæ ordinariæ Dei, asseruit de facto dari lumen gloriæ habituale, ut patet *ex locis supra citatis in* 3. *dist. illa* 14. *et in* 1. *dist.* 17. Aliam certitudinem hujus non vidit, quia ex doctrina Patrum aut Scriptura non colligitur elevationem illam fieri in specie per solum habitum, sicut ipse colligit elevationem voluntatis fieri per habitum charitatis.

68. Sententia asserens esse definitum dari lumen habituale gloriæ.

His præmissis aliqui docent esse de fide definitum in hoc decreto dari lumen gloriæ habituale; ita Capreolus *in hac dist. quæst.* 4. *art.* 3. Hispalen. *quæst.* 4. *art.* 4. Cajet. 1. *part. quæst.* 12. *art.* 5. *et* 1. 2. *quæst.* 67. *art.* 5. Ferrarien. 3. *contra gentes cap.* 54. Ripa 1. *part. quæst.* 12. *art.* 1. *dub.* 1. Antonin. 1. *part. Summæ tit.* 3. *cap.* 6. Ex nostris Ovandus *in hac dist. proposit.* 6. Angles. *in tract. de beatitud. art.* 2. *difficult.* 7. quibus consentit Argent. *in hac dist. quæst.* 2. Major *in* 3. *dist.* 14. *quæst.* 2. Sotus dicit *in hac dist. quæst.* 2. esse definitionem Ecclesiæ,vel quid ei affine; et Palacius *ibidem disput.* 1. *conclus.* 7.

69. Sententia negativa.

Alii Doctores docent hanc veritatem luminis habitualis non definiri in prædicto decreto. Noster Mayron *in* 3. *dist.* 12. *quæst.* 2. Leuchetus *in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 3. Albertinus *in corollario* 1. *in* 1. *quæst. Theologica in* 3. *dubitatione,* Vasquez 1. *part. disp.* 43. *cap.* 2. Molina 1. *part. quæst.* 12. *art.* 5. *disp.* 1. Valentia *ibidem,* Suarez *de attributis lib.* 2. *cap.* 12. Bannes *in* 1. *part. quæst.* 12. *art.* 1. *dub.* 1. Lorca 1. 2. *disput.* 30. Pesantius 1. *part. quæst.* 12. *disp.* 1. *notabili* 4. Ægidius Lusitanus *lib.* 9. *de beatitudine quæst.* 4. *art* 2. § 2. *concl.* 5. Aliqui tamen ex his, ut Molina, Valentia, Suarez, Bannes, e idem Lusitanus *concl.* 4. licet affirment non esse de fide definitum dari lumen habituale, supposita tamen definitione esse vel temerarium, vel periculosum, vel erroneum negare de facto dari in beatis lumen habituale. Hanc partem prosequitur fuse Lusitanus *concl.* 6.

Censura quorumdam.

Licet nihil hic dicendum sit necessarium ad defensionem Doctoris supposita explicatione præmissa, neque in partem negantem transeat, aliquibus tamen dictis quid in hoc judicaverim, aperiam.

70. 1. Conclus.

Non sufficit sola elevatio per applicationem objecti sine entia.

Dico primo non sufficere elevationem supernaturalem per solam applicationem objecti beatifici, et in actu primo ad veritatem hanc salvandam, sed requiri ulterius elevationem in ordine ad actum producendum, scilicet ipsam visionem in effectu, quam nequit intellectus viribus propriis elicere, nisi adjuvetur concursu se tenente ex parte potentiæ. Hæc est communis Theologorum, excepto Durando, quem aliqui notant de contraria sententia, quatenus videtur requirere solum ut objectum supernaturaliter præsentetur potentiæ, et potentiam non aliter se habere ad visionem, quam visiva sensitiva præsentato objecto visibili miraculose. Patet conclusio ex omnibus locis, in quibus ostenditur infirmitas naturæ ad attingendum Deum ex parte etiam sua, et astruitur necessitas gratiæ sive in via, sive in patria ad opera ordinis supernaturalis. Recedit autem Durandus ab errore hic damnato, inquantum requirit præsentiam objecti ut supernaturalem. Eum benigne excusat Suarez, non tamen Lusitanus, alioquin satis benignus in Auctores; et loca Durandi citata alium sensum non videntur præferre, nisi illum quem ei adscribit.

Probatio.

71. 2. Conclus.

Dico secundo scopum principalem definitionis præmissæ esse damnare illum errorem, quatenus ex viribus naturæ dicitur possibilis, aut de facto haberi posse

Scopus definitionis.

visionem Dei supernaturalem sine ulla elevatione. Hanc recte probant Auctores secundo loco citati, ac proinde illa particula : *Non indiget lumine gloriæ,* etc. æquivalet huic, quod est sine elevatione, aut gratia, sed per solas vires naturæ ; unde licet mentionem fecerit Concilium luminis gloriæ, non tamen expressit habituale esse debere, et intrinsecum.

Illustratio intellectus dicitur lumen.

Consuetudine autem Scripturarum et Patrum omnis elevatio intellectus supernaturalis dicitur ejus illuminatio intellectus, ut pervium est, et frequenter gratiæ actualis auxilium per illuminationem appellatur a Patribus, quo intellectus illustratur. Sufficit modo quod Trident. *sess.* 6. *cap.* 5. sic appellet auxilium, quo illuminatur infidelis ut convertatur ad fidem ante infusionem habituum; tam frequens est hæc appellatio, ut vel solis tyronibus sit obvia.

Rejicitur censura quorumdam secundæ classis auctorum.

Unde mihi omnino ambiguum est, quo fundamento Doctores illi moderni inurant nota sententiam illorum Doctorum, qui lumen actuale admittunt; necessarium, licet non habituale, et si habituale, non idem omnes admittunt inurunt, inquam, nota temeritatis aut periculi, aut erroris, ex hac definitione, eos eximentes a graviori censura, quam inurunt Doctores primæ sententiæ, ea ratione salvantes quod hîc non definiatur lumen habituale esse necessarium, nam Concilium dicit tantum *sine lumine gloriæ,* etc. Neque mentionem facit luminis habitualis, aut actualis, solumque intendit declarare supernaturalem esse visionem per lumen aliquod supernaturale, per quod habetur, ut ostendatur non esse possibilem, aut de facto acquiri per vires solius naturæ, ut errabant hæretici, quos damnat decretum.

Primo ergo si non definitur solum lumen habituale de facto necessarium esse, et comprehendi in illa particula *non indiget lumine gloriæ,* etc. ex vi hujus definitionis non est fundamentum talis censuræ.

Non fundatur talis censura in ullo decreto fidei.

Quod si Patres et Scripturam consulamus, magis verba ipsorum denotant lumen actuale, et concursum Dei immediatum, quam mediatum per habitum, et idem de Conciliis antiquis habitis contra Pelagianos in pari causa de necessitate gratiæ Christi ob defectum et infirmitatem liberi arbitrii.

Modus loquendi Patrum, et Conciliorum comprehendit æque proprie lumen actuale.

Quod si ergo argumentum sumatur ex proprietate loquendi, quasi illa sola sit propria acceptatio luminis gloriæ, ut supponat pro habitu inhærente, falluntur qui ita ratiocinantur, quia proprietas loquendi in definitione fidei a Scriptura et Patribus, et anterioribus Conciliis petenda est, qui nusquam appellationem luminis approriarunt soli habitui aut elevationi potentiæ intellectualis per solum habitum, sed etiam omnibus mediis, quibus Deus se revelat suæ creaturæ, eique manifestat, et, ut dixi, si inspiciantur verba, magis sonant concursum actualem et immediatam actionem Dei in actum secundum, quam concursum mediatum per habitum, licet utrumque importet illuminatio.

Secundo, frivolum esse videtur, ut Concilium intenderet definitionem, non specificando lumen, quod intenderet requiri. 72. 2. Ratio.

Præterea, ex occasione erroris damnati non fuit intelligendum lumen habituale magis quam actuale, quia neque de facto ad videndum Deum sufficit lumen habituale, sed ulterius requiritur concursus et præsentia objecti.

Interpretatio decreti e errore contrario.

Totum hoc excludebat hæresis damnata asserens ex solis viribus intellectualis animæ posse attingi visionem et fruitionem; ergo lumen gloriæ debet intelligi pro omni eo quod requiritur supernaturaliter ad visionem ex parte intellectus aut animæ.

Prætera, forte si consideretur illa definitio, ut jacet, et ex natura erroris, lumen gloriæ non solum sumitur ex intento 73. 3. Ratio

Quid oncilium ompre-hendit iomine .uminis gloriæ.

Concilii pro dono intellectus, sed etiam pro dono habituali voluntatis, quia, ut patet *ex articulo* 4. illi hæretici non solum intendebant dona intellectus excludere, sed etiam voluntatis, ita ut tam visio quam fruitio fieret sine elevatione et solis viribus animæ. Quantum ad formam autem definitionis perinde *videre* et *frui*, seu particula *ad videndum* et *fruendum*, referuntur ad lumen gloriæ elevans animam tanquam ad principium, ac proinde lumen gloriæ pro dono elevante tam intellectum quam voluntatem congrue sumi potest, nam et charitas etiam ardet et lucet.

bjectio.

Quod si dicas tunc sequi improprietatem sermonis in definitione Concilii, quod est inconveniens.

olvitur.

Respondeo non esse inconveniens ut Concilium assumens propositionem erroneam alicujus, et eam damnans etiam, servet tenorem assertionis ejus. Unde Concilium proponit illos articulos, quos damnat ut assertos a Begardis. Begardi autem erant in Alemania, ut testatur Auctor Chronici Aulæ Regiæ illius temporis, erant homines rusticani, et opifices mechanici, postponentes suorum laborum operas, in incertum vagabantur, erantque hypocritæ, et nullius scientiæ aut honestatis, neque illius facultatis, ut apprehenderent perfecte rationem luminis, aut aliorum donorum, ac proinde poterant per lumen gloriæ intendere quamcumque elevationem animæ, quæ dicebatur necessaria ad visionem et fruitionem. Et Concilium assumens eorumdem propositionem, ut in terminis assertam eam damnet, attendens ad sensum seu sententiam asserentium, et modum quo eam proferebant seu declarabant verbis, sive propriam significationem præferebant, sive impropriam. Concilium enim non concipit definitionem dogmaticam, sed damnat errorem, ut proponebatur juxta rudem conceptum hæreticorum, qui per lumen gloriæ integram elevationem potentiarum intendebant; alias mihi magis inconveniens est, quod Concilium præterierit necessitatem charitatis, quam quod lumen modo dicto sumatur.

oncilium lamnat ropositio-nem sertam.

uinam erant Begardi t quam rudes.

75. 1. Objectio

Ex hoc respondetur ad fundamentum illius censuræ, quod tale est, nempe definitiones Conciliorum intelligi debere cum proprietate; lumen autem gloriæ significat proprie donum habituale, quod aliquid manifestat potentiæ cognoscenti formaliter, ut urget Lusitanus, a proportione ad lumen corporale, ideoque lumen gloriæ proprie formaliter sumptum debet sumi pro formali manifestativo divinæ essentiæ, ut patere potest ex definitione luminis adducta ex Aristotele. Sed facilis est responsio, quod lumen habituale, si detur, non datur ut manifestativum essentiæ divinæ, quæ de se est in se lux, et intelligibile proxime, quantum est ex ratione objecti, nulla indigens ex parte sui illustratione. Deinde, manifestare proprie intellectui objectum convenit speciei, vel impressæ, vel expressæ, quia manifestare est unire objectum intellectui, vel ergo in actu primo, vel in actu secundo, utrumque fit per solam speciem, non per aliud nisi per ipsum objectum; sed lumen non est species, et, ut præmissum est, non unit intelligibiliter objectum beatificum intellectui, sed mere se habet ex parte potentiæ eam elevans, ut possit efficere visionem.

Solvitur.

Quid sit manifestare.

76. Ad aliud proprietate sermonis venit lumen etiam actuale.

Ad illud quod objicitur de proprietate sermonis, dico quod non recte proprietas luminis materialis transfertur ad lumen intellectuale, vel ejus habitus et actus, nisi tantum metaphorice, et ut supra prænotavi consuetudine Scripturæ et Patrum, qui noverunt naturam elevationis; appellatio luminis frequentius aliis ab habituali accommodatur.

Ad idem salvatur proprietas verborum, et definitionis. Ad illud ergo quod affertur de proprietate definitionis et verborum ejus, respondetur ex dictis lumen gloriæ consuetudine Scripturæ aut Patrum, non dici habituale solum. Deinde ad proprietatem definitionis sufficit ut articulus damnatus errorem expressum contineat; magis autem expresse et proprie continet expressionem erroris damnati, si lumen sumatur ut commune est actuali et habituali, quia sic tantum reddit propositionem originariam, seu radicalem erroris, quo dicitur, aut intenditur per illam negationem, naturam ex se posse videre Deum, et frui Deo sine ulla elevatione. Deinde, lux intellectualis proprie dicitur ipse actus secundus, cujus est declarare et exprimere formaliter aliquid intellectui, reliquis omnibus tantum efficienter. Quod ergo competit lumini habituali inquantum elevat efficiendo, potest competere ipsi concursui Dei actuali supplenti defectum virtutis in potentia intellectiva. Hinc ergo non recte excluditur concursus Dei ab aliquibus, ne comprehendi possit sub appellatione luminis, neque etiam visio, ut a Deo potest esse, recte etiam excluditur ab appellatione luminis, neque objectum in se intuitive præsens.

Et magis proprie sumendo lumen non pro solo habituali.

77. Objectio. Dices, controversia fuit inter Catholicos et hæreticos de indulgentia luminis ad videndum Deum, nam utraque pars concedebat visionem Dei; nulla ergo fuit controversia, an visio Dei fuerit necessaria ad videndum Deum, sed solum de causa visionis, an necessaria fuerit elevatio. Negabant hæretici hanc elevationem supernaturalem; e contra Catholici astruebant necessariam; ergo cum Concilium loquatur de lumine, intelligit aliquid distinctum a visione.

Responsio. Controversia fuit de visione in fieri, et facto esse. Respondetur controversiam fuisse de ipsa visione in ratione actus, an in substantia sua fuerit supernaturalis, et supernaturaliter causata; an vero naturalis, et solis viribus naturæ. Fuit ergo controversia de visione in *fieri* et *facto esse*, unde Concilium agit de elevatione, quatenus fuit necessaria in *fieri* et efficienter, ut excluderet errorem hæreticorum præmissum de modo efficiendi visionem, et consequenter de substantia ejus; ideo dicit lumen requiri, non specificans illud esse habituale, ideoque comprehendit tam actuale quam habituale sub disjunctione; neque enim Concilium descendit ad alterum determinate, quia neque hoc requirebatur ad damnationem erroris, quo dicebatur ex sola natura esse; neque sic æquivocat Concilium, neque stylus Conciliorum est in damnatione erroris transcendere materiam præsentem, aut tangere opiniones Scholasticas, inter Doctores permissas in Scholis, quando particularis error non exigit majorem specificationem. Sic Concilia contra Pelagianos, quamvis definiant necessitatem gratiæ Christi ad operandum opera salutis, non descendit ad specificationem illius gratiæ quantum ad id speciale in quo consistit, quoniam multis modis contingere potest adjutorium, et præparari voluntas a Domino, et particulares opiniones in Scholis in hoc vel illo statuunt auxilium quantum ad entitatem suam, quod impertinens est ad veritatem fidei, ut sic dicatur, modo salvetur infirmitas naturæ, et necessitas auxilii supernaturalis sit hoc vel illud.

Conciliorum modus procedendi in damnandis erroribus.

In patria eodem modo, quoniam variis modis potest elevari intellectus ad videndum Deum supernaturaliter, id solum intendebat Concilium dari illam elevationem in substantia, quidquid sit de modo ejus, ideoque comprehendit sub lumine gloriæ omnem modum elevationis sub disjunctione, et hoc sufficit ad intentum, et damnandum errorem præmissum ser-

vando veram proprietatem sermonis, prout servant anteriora Concilia in pari errore Pelagii. Deinde, sicut præmissum est, articulus ille non videtur formatus a Concilio, sed damnatus prout proponebatur ab hæreticis assertus. Homines autem rusticani, quales illi fuerunt, per lumen gloriæ non comprehendebant lumen sub distinctione illa subtili Scholasticorum, ut distinguitur in actuale et habituale; neque discernebant inter elevationem per concursum mediatum et immediatum ; quod discrimen ipsi Theologi sub ratione tantum generali et confusa apprehendunt, ut patet etiam ex variis modis asserendi lumen habituale, et statuendi ejus necessitatem. Intelligebant ergo hæretici per elevationem et lumen gloriæ omnem modum elevationis supernaturalis necessarium non esse ad visionem, quæ ex solis naturalibus erat, ut ipsi astruebant. Concilium ergo damnans propositionem illam, damnat eam juxta sensum, quem prætendebant hæretici erroneum. Eamque damnat supponens esse hæresim ante damnationem, ut patet ex modo condemnandi ipsam propositionem, sed ante damnationem latam a Concilio nulla fuit in Ecclesia veritas definita circa hanc materiam de visione præter illam solam, qua dicebatur Deus visibilis viribus naturæ, quam tenebant Ananæi. Neque Patres alium errorem damnarunt, neque ex Scriptura explicite, aut Conciliis invenitur aliud quam necessitas concursus supernaturalis ad beatitudinem ; ergo Concilium damnans illum articulum ut hæreticum alias, et contra fidem, eumdem sensum tenet ; quis autem dicet alias ex Scriptura aut Patribus fuisse tanquam dogma explicitum fidei, elevationem intellectus in patria de facto tantum fieri per habitum, et non alio modo.

Damnari propositionem in sensu hæretico.

Concilium non definit aliquid de novo, sed præcise damnat errorem antiquum, et alias hæreticum.

Concilium autem nihil de novo definire, sed damnare errores contra explicitam alias fidei veritatem colligo ex stylo et modo procedendi. *Ad nostrum,* inquit, (*qui desideranter in votis gerimus, ut fides Catholica nostris prosperetur temporibus, et pravitas hæretica de finibus fidelium extirpetur) non sine displicentia grandi pervenit auditum, quod secta quædam abominabilis, etc. damnabiliter insurrexit tenens et asserens doctrina sua sacrilega et perversa inferius designatos errores*, etc. Consequenter Concilium enumerat sine discrimine ipsos articulos suo ordine. In fine autem sic habet : *Cum autem ex debito commissi nobis officii hujusmodi sectam detestabilem, et præmissos ipsius execrandos errores,* etc. *extirpare ab Ecclesia Catholica necessario habeamus; nos sacro approbante Concilio, sectam ipsam cum præmissis erroribus damnamus, etc.* Hic stylus damnationis et propositionis illorum errorum, non est consuetus, quo exponitur et definitur de novo veritas fidei, quæ alias non fuit explicita, sed est stylus consuetus damnandi errores contra jam explicitam et retentam fidem; ergo Concilium nulla ratione discernens illos articulos inter se in ratione erroris, non intendit lumen gloriæ quo indiget intellectus ad sui elevationem sumere in ea stricta acceptione, qua supponeret tantum pro habitu elevante, ut distinguitur ab aliis modis, quibus Deus in via quandoque elevat potentias, et quibus sufficienter, et cum effectu elevare potest in patria; vel ostendatur alias habita aliqua decisio Ecclesiæ, aut Scriptura manifesta, unde constat de fide articulum in eo stricto sensu fuisse retentum ante Concilium. Unde ex hoc articulo, ut condemnatur a Concilio, recte sequitur nihil præjudicii esse sententiis, quæ

78. Probatio ex stylo et modo procedendi Concilii.

in scholis tractantur etiam post Concilium, quod magis constat ex processu Concilii ejusdem *in Clementina prima de summa Trinitate et fide Catholica,* ubi agit de effectu Baptismi, et recensentur opiniones Theologorum, et eam quæ asserit gratiam et virtutes infundi infantibus in Baptismo, tanquam probabiliorem, tantum determinat. Hic autem idem observaret si illa concertatio tractaretur, an scilicet elevatio contingat per lumen actuale aut habituale; ideoque per lumen gloriæ intelligit simpliciter et absolute elevationem in genere, non determinando modum ejus, an fiat per habitum, an aliter; et alterum horum perinde salvat intentum Concilii, et veritatem fidei. Ex quibus patet censuram illam Doctorum modernorum in negantes elevationem fieri per habitum, non recte fundari in intento processu aut proprietate loquendi hujus textus, ac proinde ex hoc capite non esse metuendam.

79. Non esse recedendum a communi Doctorum in re obscura. Ex alio tamen motivo non judicarem recedendum a communi sententia Doctorum, quia noster Doctor locuples mihi testis est *in loco citato in primo dist.* 17. illam fuisse communem sententiam omnium suo tempore, et ante ipsum, quam, ut probavi, ipse etiam tenet, a qua non est recedendum in re obscura, licet necessitas ejus simpliciter et absolute in ordine ad Deum, quasi aliter non possit elevare intellectum ad videndum nisi infundendo primum lumen habituale, recte impugnatur, etiam communius a modernis, et a Doctore locis citatis, in quibus disserit non de facto, sed de eo quod per potentiam Dei supernaturalem et absolutam fieri potest.

80. Objectio. Quod si quispiam objiciat, Concilium in eo articulo uti notione elevationis et luminis gloriæ prout Doctores Theologi id asserebant communiter, asserebant autem lumen habituale; ergo et Concilium.

Solvitur. Respondeo ex dictis quod Concilium non statuit hic aliquid de fide, quod alias non fuerit de fide, ut dictum est; elevationem autem intellectus fieri de facto per lumen habituale, nec Concilium asserit, neque Doctores anteriores id statuebant de fide, sed tanquam magis congruum potentiæ Dei ordinariæ, et statui patriæ, et modo connaturali operandi ex parte potentiæ, ejusque elevandi; neque video ullum, qui determinationem hujus veritatis referat ad aliquod antiquius decretum. Unde si Concilium exprimeret lumen gloriæ cum hac limitatione *habituale,* potius interpretandum videretur loqui de genere per speciem juxta regulas ordinarias interpretandi Scripturam, quam sequatur illud absurdum, ut eo stylo et modo procedendi proponeret aliquam veritatem de novo credendam, quæ alias non fuit de fide, ipsam confundendo cum aliis damnatis pridem, quasi error vetus esset, et non definitio nova; dato ergo quod Concilium uteretur illo vocabulo *luminis* juxta vulgarem usum Theologis antiquis, non deberet aliter præsumi ejus intentum, quam ut de stylo definiendi veritates de novo congrueret, et juxta sententiam ipsorum Theologorum multo minus; ergo præsumptio de intento Concilii fundatur, cum non expresserit aliquam particulam, quæ determinaret lumen habituale in specie, neque ex necessitate damnandi errorem, neque ex intentione asserentium, qui universaliter omnem elevationem abnuebant.

Superest ut breviter ostendamus nihil sequi contra assertionem Doctoris ex hoc decreto, in qua asserit illam conditionalem, *si intellectus* passive se habeat ad visionem, non requiri lumen habituale elevans illum. Dicit enim prædictus P. Ægidius Lusitanus *in concl.* 3. quod 81. Concilium non urget resolutionem Doctoris.

Objectio definitio Concilii necessario intelligenda est, sive intellectus active concurrat ad visionem, sive passive solum. quia definitio est generalis et absoluta; ergo semper erit vera, quocumque modo concurrat intellectus, quia etiam hæretici absolute negebant lumen, non curantes, an hoc vel illo modo intellectus concurreret.

Responsio. Respondeo sive active, sive passive se habeat intellectus, necessario dandum esse lumen ad visionem et elevationem, quam intendit ipsum Concilium, nempe non posse haberi illam viribus naturæ sine elevatione extrinseca vel extrinseca, id est, sine virtute supernaturali eam causante; quem sensum debet prætendere præfatus Auctor, ut subsistat ejus conclusio quinta, quia negat esse de fide definitum dari lumen habituale in intellectu beato creaturæ, reprehendens oppositum assertum a Cajetano ulterius. Sed dico Concilium intendere concursum activum luminis, non ullum ejus passivum, præter ipsam substantiam visionis; et idem de ipsis hæreticis, quia astruebant visionem inesse per solam virtutem naturæ, et omnem creaturam spiritualem esse in seipsa beatam, nempe propter virtutem completam acquirendi beatitudinem, si modo sensum aliquem rationabilem prætenderint, licet erroneum. Asserebant ergo hæretici visionem inesse per causam, et hanc constituebant naturam solam, vel posse inesse. Concilium contra negat visionem posse inesse per naturam sine lumine elevante; ergo quæstio fuit de causa effectiva visionis. Deinde, ut dictum est, error hæreticorum damnatus, ut talis, fuit ante decretum Concilii, sed principia fidei, per quæ damnatur ille error, fuerunt illa, quæ de infirmitate naturæ, necessitate gratiæ, et indivisibilitate Dei tradita sunt; hæc autem magis concernunt negationem activitatis ex parte naturæ sufficientis sine virtute supperaddita et supernaturali; ergo ex principiis, ex quibus constat veritas, quam intendit et supponit Concilium, ut necessitas elevationis attenditur penes efficientiam, et non penes receptionem, ideoque lumen propter activitatem requiritur ut docet Doctor, et non propter receptionem; elevationem enim materialem receptivi, inquantum præcise receptivum est, requiri, opinio tantum Scholastica est, quam alias et *hic* et *supra q.* 9. *et* 10. impugnavimus.

[Margin notes: Necessitas luminis intenta a Concilio. — Controversia fuit de causa effectiva visionis, vel de ipsa in fieri a causa. — Fides ex qua damnatur error. — Determinat necessitatem concursus, non vero receptionis.]

82. Probatur consequentia quoad præsens, Augustinus *lib.* 12. *de civitate Dei*, parem facit statum supernaturalem viæ et patriæ, *cap.* 9. dicens Angelos bonos, *nec charitatem in via, nec beatitudinem in patria a seipsis habuisse, sed utramque a Deo accepisse*, etc. a se autem habere est viribus naturæ acquirere. August.

Nazianz. Nazianzenus *in secunda oratione Theologica* admittit appetitum naturalem respectu Dei in qualibet creatura rationali, non tamen vires, quæ est sententia Doctoris: *Etenim Deum quidem,* inquit, *et primariam illam causam natura quidem omnis rationis particeps appetit. Cæterum ob eas, quas dixi, causas, viribus deficitur,* etc. Cyrillus Hierosolym. Catechesi 6. *Angelis ignorantibus eum* (supple Deum) *secundum propriam virtutem unicuique revelat per Spiritum sanctum Unigenitus*, etc. Quid est ignorare secundum propriam, quam non habere ex propria virtute, et viribus causam acquirendi scientiam? Cyrillus Hierosol.

Chrysost. Chrysostomus in homiliis contra Anomæos idem sæpe docet; unde homil. 3. *Invocemus ipsum ineffabilem, invisibilem, incomprehensibilem, inintelligibilem Deum omnem linguæ humanæ superat facultatem; omnes mortalis intelligentiæ vires excedit,* etc.

Cyril. Alex. Cyrillus Alexandrinus *lib.* 1. *in Joann. cap.* 8. in illa erat lux vera, etc. *nihil*

ergo inquit, *præter illam, vera est, nec quidquam aliud propria virtute, atque natura fructum luminis edere potest; sed quemadmodum ex nihil producta est, sic a tenebris splendore veri luminis accepto, et participatione veri luminis illustrata, imitatione quadam in lucem transit*, etc. Per hanc rationem, qua creatura est ex nihilo, probatur sæpe ab Augustino indigentia gratiæ Dei, ne deficiat in cognitione faciendorum, et in operibus; similiter alii Patres deducunt infirmitatem virtutis naturalis ejus ad videndum Deum, aut cognoscendum sub ratione propria.

Ad argumenta, ad primum. (f) *Ad argumenta. Ad primum,* etc. Primum fuit ex Philosopho, secundo de cœlo et mundo : *Si natura dedisset cœlis motum progressivum, dedisset instrumentum, vel instrumenta,* etc. Natura enim non ordinat ad perfectionem aliquid, quin det media ejus attingendæ; sed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinem, ergo, etc.

Quid habet homo ad beatitudinem a natura. Respondet naturam dedisse homini organa ad consequendam beatitudinem, id est, quibus meritorie operari potest ad beatitudinem, sicut et potentias passivas et activas, nempe voluntatem et intellectum, non tamen ut statim consequeretur beatitudinem; sed habitis dispositionibus requisitis, et ita secundum unam viam (scilicet opinionem quam impugnat in prima conclusione) non dedit dispositiones proximas ad beatitudinem, licet dederit potentias, vel alio modo non dedit dispositionem activam proxime ad beatitudinem, donec accedat terminus et visio, et lumen gloriæ, quomodocumque explicetur. Hæc responsio in terminis Philosophicis proponitur, sicut et ratio, quæ solvitur.

84. Declaratur. Error quorumdam. Suppositio hujus argumenti est visionem Dei claram esse possibilem, a que etiam de facto concedi beatis, cujus contrarius error fuit Armenorum, et quorumdam modernorum Græcorum teste Armachano, *lib.* 14. *quæstionum Armenorum cap.* 1. In eodem fuit Almericus, ut ait Turrecremata *lib.* 4. *de Eccles. c.* 35. Alios ejusdem erroris citat noster Castro, *verb. Beatitudo, hæresi prima.* Sed quod magis est de eodem errore, traducit Vasquez *p.* 1. *disputat.* 37. *cap.* 2. 3. *et* 4. primarios Ecclesiæ Patres Chrysostomum, Basilium, Epiphanium, Cyrillum Hierosolymitanum et Alexandrinum, Theodoretum, Theophylactum, Euthymium, Gregorium Nyssenum, Hieronymum, Primasium, Ambrosium et Isidorum. Quod merito reprehendunt Lorca 1. 2. *disp.* 27. Raphael de Ripa, 1. *part. q.* 12. *art.* 1. *dub.* 2. et doctissimus Lusitanus *lib.* 12. *de beatitudine q.* 1. *art.* 1. *et sequentibus,* in quibus vindicat Patres ab ejusmodi nota, ad quem proinde remitto lectorem, quia hoc argumentum exigit majorem prolixitatem, quam, ut tempus permittit festinanti ad finem hujus tomi, et totius, operis instituti, cumulate operam præstitit præfatus auctor; possibilitas alioquin beatitudinis, et veritas Catholica ex dictis hactenus est confirmata.

(g) *Ad secundum,* etc. Hoc fuit confirmatio prioris duplex : Primo quod natura magis dedit homini ad acquirendum perfectionem intellectus quam sensus; sed sensus ex naturalibus potest in suam perfectionem; ergo et intellectus. Secunda confirmatio a sensu contrario, quia sensus nequit elevari ultra facultatem naturalem suam; ergo neque intellectus. Ad 2.

Respondet sensum non posse elevari ultra latitudinem sui objecti materialis, quod est primum ejus, licet non cujuslibet sensus quodlibet materiale; intellectus autem respicit immateriale, quia totum ens, ideo ipsi bene competit elevari ad aliquod, quod excedit vires naturæ suæ, Responsio. Diversum objectum intellectus et sensus.

Oculus corporeus nequit elevari ad videndum Deum

quamvis contineatur sub latitudine sui objecti primi. Ex quibus patet oculum corporeum non posse elevari ad videndum Deum, aut quodcumque immateriale; intellectum autem elevari ad videndum Deum facialiter, ut præter Patres et Scripturam docet etiam Evaristus Papa *epistola* 1. Petrus ad Clementem *lib.* 3. *recognitionum*, Martialis *epist. ad Tolosanos, cap.* 12. Patres Concilii Francofurtensis ad Episcopos Hispaniæ, definit Benedictus XII. *in sua extravaganti de visione animarum*, Concil. Florent. *in litteris unionis*. Vide citatos : *Ad aliud*, etc. Resolutio est clara, et alias *supra* tractata.

Intellectus potest.

Ad 4.

(h) *Ad aliud secundum unam opinionem,* etc. Resolutio patet ex dictis. Hoc argumentum fuit quartum in ordine, estque tale quod perfectio inferioris possit contineri unitive in specie superioris habitus; ergo luminis, et de charitate, quæ sunt perfectiones animæ ad videndum Deum, possunt contineri in aliqua specie superiori, ut si creetur summa substantia spiritualis, quæ includat in se perfectionem tam habituum quam potentiarum creaturæ inferioris unitive, huic substantiæ esset connaturalis beatitudo.

Responsio.

Summa substantia creabilis, eodem modo se habet ad beatitudinem sicut Angelus.

Respondet Doctor non omnem perfectionem naturæ inferioris posse contineri unitive in natura superiori, quod maxime verum est de perfectione supernaturali habituum, per quos elevatur natura inferior, ut proxime attingat Deum sub ratione propria; unde summa voluntas creabili eodem modo se haberet ad beatitudinem, sicut et voluntas Angeli et hominis, et perinde exigeret elevationem sui per habitus luminis et charitatis, unde secluso habitu esset summa illa substantia creabilis magis imperfecta propter imperfectionem majorem ad perfectionem qua caret. Neque posset includere unitive perfectionem habitus, quia sic, inquit, non esset capax habitus natura inferior. Ratio hæc optima est ad probandum non posse dari substantiam creatam supernaturalem cui lumen gloriæ et charitatis esset connaturalis, sive unitive illorum perfectionem includeret substantialiter, sive etiam per modum proprietatum physicarum, eo modo quo igni debetur calor, non solum passive, sed active, ut ab ejus virtute connaturali et activa emanat, quod jam supponimus requiri ad proprietatem, ut supponat in subjecto causam a qua fluit. Vis autem rationis in hoc consistit, quod convenit superiori unitive, et secundum perfectissimum gradum sui, in quo excedit inferiora, est perfectissimum in ipso, et ratione ejus constituitur in gradu superiori; sed habere lumen et charitatem unitive in se esset gradus perfectissimus et ultimus illius substantiæ; ergo substantia inferior non esset capax illius, quia quod convenit superiori, qua diversum est et in *esse* superioris nequit convenire inferiori. Quamvis autem posset aliquis modus differentiæ assignari, adhuc ratio persistit, quia illi habitus in natura superiori eatenus sunt perfectio propria et suprema ejus, quatenus immediate Deo conjungunt et uniunt in actu primo; ergo sic non esset capax natura inferior talis unionis, si in superiori, et per naturam sit perfectissinus gradus, et in quo excedit. Quod si illi habitus convenirent per modum proprietatum, sequitur idem, quod neque inferiori in eodem gradu perfectionis convenirent, quæ perfectio consistit in unione ad Deum in actu primo; si esset ergo hoc proprium illi naturæ, non posset convenire inferiori.

Ratio cur non possit creari substantia supernaturalis.

Vis rationis.

Cæterum ratio potissima hujus est etiam illa, qua probat visionem Dei non posse esse ex naturalibus, quæ perinde concludit de omni creatura posita in *esse*, et de omni etiam possibili. Sic etiam sup- 86.

ponunt tam Patres quam alii Theologi probantes supernaturalitatem visionis, nam rationes, quas desumunt ex parte creaturæ. ut ostendatur ejus infirmitas, qua ex viribus propriis attingere possit Deum sub ratione propria, similiter probant de creatura possibili.

87. Alia ratio, ex qua sequitur talis impossibilitas. Præterea, illa creatura, quæ in se includeret perfectionem habituum supernaturalium esset indefectibilis et impeccabilis, imo etiam incapax legis, quia non esset libera, quia nullum haberet affectum commodi, et necessario semper ageret secundum inclinationem habituum, ut transit in naturam, quæ licet ex terminis non destruat conceptum formalem creaturæ in essendo (sicut et Philosophi in Intelligentiis statuebant indefectibilitatem, licet productionem earum ad primam causam retulerint) ex consequenti, tamen sicut ex possibilitate et contingentia essendi est secundum *quid*, ita etiam quoad perfectionem voluntatis et intellectus defectibilis est, et imperfecta, qua imperfectione sublata per intrinsecam naturalem indefectibilitatem, et non ex dono creatoris, tollitur etiam conceptus creaturæ; nam sæpe Augustinus dat hanc rationem. cur voluntas creata sit defectibilis destituta suo creatore, quia nempe est ex nihilo. Eamdem dant reliqui Patres sæpe, unde probent viribus naturæ creaturam non posse videre Deum; eadem ergo sufficit ad probandum quod neque creabilis sit substantia talis cui visio esset connaturalis.

88. Objectio. Cæterum non desunt rationes in oppositum. Primo, urgetur quod intellectui creato elevato per lumen sit connaturalis visio beata; ergo in genere entis creati non repugnat dari substantiam, cui sit connaturalis, et patet consequentia, quia intellectus, ut elevatur, non amittit rationem substantiæ. Si ergo potest elevari per accidens, poterit etiam per se ex genere proprio dari aliquis intellectus in se includens perfectionem illam accidentis, quia sicut hoc convenit inferiori, poterit convenire superiori; attingere autem Deum convenit habitui ex virtute propria; ergo et substantiæ.

Deinde, accidentia supernaturalia videntur exigere connaturaliter subjectum ejus generis; ergo substantiam supernaturalem. Deinde, datur modus supernaturalis substantialis; ergo potest dari substantia supernaturalis. 2. Objectio.

Respondetur ad primam, aliqui negant visionem esse connaturalem intellectui elevato, ut elevatus est, sed esse simpliciter supernaturalem, ut procedit a potentia etiam active, quia vel tota virtus est lumen ex parte potentiæ, vel si agat potentia, agit etiam ut elevata. Sed hæc responsio non est vera quoad primam partem, ut *infra dist.* 50. disseretur; quoad secundam vero partem non solvit difficultatem, quia in argumento assumitur connaturalitas non in sensu formali, quæ designat formam supernaturalem quoad substantiam, sed effective, ut designatur sufficiens virtus activa in toto illo complexo respectu visionis, quamvis illa virtus sit creata. Conceditur ergo hoc sensu visionem esse connaturalem, quantum ad virtutem necessariam et completam ex parte potentiæ; negatur quantum ad concursum requisitum ex parte objecti, qui concursus specialis est, et necessarius; tum quia ipsum objectum est voluntarium, et non videtur nisi vult, ut dicit Ambrosius; tum quia præter virtutem potentiæ et luminis ulterius requiritur concursus specialis objecti ut præsentis ad visionem intuitivam, sine quo concursu virtus potentiæ et luminis est remota, quia neque ex se possunt habere præsentiam objecti, neque illa etiam habita possunt

89. Responsio ad primam. Responsio quorumdam, visionem non esse connaturalem intellectui elevato. — Impugnatur. — Visionem esse connaturalem in uno sensu, in alio vero non esse. — Requiri concursum specialem præter lumen.

in visionem sine concursu objecti, quod est primaria causa visionis, negatur tamen consequentia, quia quantumlibet crescat creatus intellectus in perfectione, nunquam attingit perfectionem habitus supernaturalis, licet attingere possit perfectionem habitus acquisiti, repugnat in genere substantiæ supernaturalitas, quia causa creata in qualicumque perfectione propria et connaturali nequit attingere effectum proprium et specialem causæ primæ; talis est supernaturalis ut exigat a Deo supernaturali auctore provenire, et in nullius creaturæ virtute continetur ut causa principalis, quidquid sit de instrumentaria; eo ergo ipso quo substantia creata sit, nequit in sua virtute naturali includere tanquam causa sufficiens effectum supernaturalem proprium ipsius Dei, ex quo patet ad probationem consequentis.

Perfectio naturalis intellectus creati nequit attingere perfectionem luminis.

Nequit effectus Dei proprius includi in virtute causæ creata.

90. Ad secundam objectionem.

Ad secundam objectionem respondetur accidentia supernaturalia habere subjectum connaturale, cui inhærent per modum subjecti, et per se inclinatum ad illa; illud autem est ipsa natura spiritualis, cui licet sint connaturalia quantum ad inclinationem passivam, non tamen quantum ad virtutem activam. Imo et hoc necessarium est, ut Deus tanquam excedens omnem virtutem nativam causarum naturalium posset perficere naturam quoad aliquam perfectionem, cujus ipsa est capax, licet a nullo agente ejusdem ordinis haberi possit, aut produci; quin etiam in ipsa natura talis est ordo rerum, ut inferiora perfici possint per superiora, aliqua perfectione, quæ causæ inferioris ordinis et ejusdem generis cum subjecto nequeunt imprimere subjecto.

Alii responderent potentia obedientialem esse connaturalem formis supernaturalibus, in hoc quod aliam ex genere suo nequeant supponere ex parte subjecti, et negarent antecedens.

Ad tertium respondetur unionem hypostaticam, qua unitur natura substantialis assumpta, et quæ ipsi tantum est intrinseca, esse accidens, et universim genus supernaturalium supponere naturam, et consistere in solis accidentibus, et non extendi ad formas aliquas substantiales. Ad 3.

QUÆSTIO XII.

Utrum in vita mortali possit consequi beatitudinem?

Tertul. *lib.* 1. *contra Praxeam cap.* 4. Athan. *serm. contra Arian.* Richard. *hic art.* 1. *q.* 6. Vasquez 1. *part. dist.* 55. *cap.* 4. *exposit. in id Exod* 33. *Non videbit me homo. et in id* 1. *Tim.* 6. *Quem nemo hominum vidit.* Aug. Chrysost. Anselmus, Hieron. Isidor *citandi in Schol.*

(i) Utrum homo in vita mortali possit consequi beatitudinem? non enim idem est quærere hoc, et utrum ex puris naturalibus possit consequi beatitudinem? Et arguitur quod sic : Christus habuit beatitudinem in vita ista, et tamen vere erat homo mortalis; ergo, etc. 1. Arg. 1.

Item, Augustinus 83. *quæst. quæst. antepenultima ad Orosium,* dicit de raptu Pauli, quod vidit Deum eo modo quo beati vident in patria, et tamen erat in corpore mortali. Et licet visio illa fuerit quasi horaria, potuisset Deus illam conservasse et continuasse per totam vitam ejus; ergo posset homo consequi beatitudinem in vita mortali. Arg. 2.

Præterea, illud, quod non est susceptivum beatitudinis, non impedit ad beatitudinem aliquid beatificabile beatificari; sed corpus non est beatificabile, quia non est conjungibile ultimo bono simpli- Arg. 3.

citer; ergo sive mortale, sive non mortale, non impedit animam beatificari; ergo in vita ista potest.

Arg. 4. Præterea, homo naturaliter appetit beatitudinem, et si non potest eam consequi, nisi moriatur, debet homo appetere naturaliter mori, quia eodem appetitu appetitur aliquid, et fugitur impediens; ergo homo naturaliter fugeret vitam mortalem, quod est contra Apostolum, 2. ad Cor. 5. *Nolumus expoliari, sed supervestiri.*

2. Arg. 5. Ultimo arguitur sic : Illud quod immediate in vita ista potest cognosci, potest immediate diligi, et sic potest diligens ipso frui et esse beatus; sed in vita mortali potest Deus immediate cognosci per actum fidei; ergo, etc.

Ratio ad opposit. Contra, Augustinus. 13. *de Trin. cap.* 8. probat quod cum mortalitate non potest esse beatitudo, quia tunc posset beatitudo amitti per mortem, et hoc sciret homo, quod moreretur. Tunc arguit, aut volens amitteret, aut nolens, aut nec sic, nec sic. Si volens, jam non esset illud summe volibile. Si nolens, ergo timeret, et sic tristaretur. Si nec sic, nec sic, ergo non curaret de maximo bono suo, quod est inconveniens ; ergo in vita mortali non potest homo esse beatus. Item Exodi 33. dicitur. *Non videbit me homo, et vivet.* Ibi Glossa est pro hoc.

COMMENTARIUS.

1. Ordo et divisio quæstionis. (i) *Utrum homo in vita mortali*, etc. In hac quæstione primo explicat titulum quæstionis. Secundo radicem repugnantiæ ex parte agentis et passi, ex qua posset repugnare beatitudo in vita mortali. Tertio, tenet non esse repugnantiam in ordine ad potentiam Dei absolutam; esse tamen repugnantiam de lege ordinaria, et solvit argumenta.

SCHOLIUM.

Non repugnare simpliciter ex parte agentis Dei, nec ex parte passi, scilicet hominis, aliquem in hac vita mortali beari, explicat clare, ac etiam qualis est repugnantia inter beatitudinem, et hanc vitam, dicens esse virtualem, quia effectus repugnant, scilicet immortalitas et mortalitas. Paulum vidisse divinam essentiam tenent Chrysost. hom. 26. in 2. ad Cor. August. 12. de Gen. ad lit. cap. 27. 28. et 1. 83. quæst. 81. Anselm. in 2. Cor. 12. D. Thom. 2. 2. q. 175. art. 4. Scot. 2. dist. 3. quæst. 9. Negat. id de Paulo Hieron. dial. 3. contra Pelag. fin. et Isidor. lib. 1. de sum. bono, et alii.

(k) Respondeo et dico quod ad istam quæstionem potest esse duplex intellectus; vel utrum homo in actibus, quos modo experimur in nobis, possit in vita ista beatificari; et dixisset Philosophus quod sic, et quod alia notitia et dilectio clara et immediata non fuisset possibilis homini, per rationem naturalem investigando; sed hoc fuit superius reprobatum; tum quia totum ens est objectum suum, et per consequens non quietatur nisi in cognitione summi intelligibilis in se; tum quia cognitio intuitiva competit sensui circa objectum suum ; ergo et intellectui circa suum, et sic ratio naturalis docet, quod Deus immediate et nude poterit cognosci, et per consequens diligi ab homine. 3. quæst. 8. hujus dist.

Alius intellectus posset esse,

Dubitat de lumine gloriæ inhærente de quo præced. Non repugnat ex parte agentis, aliquem in hac vita beari.

utrum in vita mortali aliis actibus quam modo experimur, posset homo fieri beatus. Ad quod dico quod impossibilitas aliquid recipiendi in subjecto præexistente, potest esse ex duobus, vel ex parte agentis, vel ex parte passi. Ex parte passi dupliciter, vel quia simpliciter repugnat passo, sicut lapidi sapientem esse; vel secundum *quid,* sicut objecto existenti sub uno contrario, repugnat pro tunc esse sub opposito.

De istis ergo tribus est videndum, primo ex parte agentis. Si enim dispositio prævia non requiritur ad esse beatum, sicut lumen gloriæ, tunc agenti ut agens est, non repugnat plus modo dare beatitudinem, quam in alia vita; si dispositio requiritur, potest illam dispositionem primo dare, et illa data, beatitudinem conferre, sicut post mortem; nulla enim est impossibilitas simpliciter, sed solum quia caret illa dispositione modo; sic ergo non est impossibilitas ex parte agentis.

4. De impossibilitate ex parte passi, patet quod non est impossibilitas simpliciter ex natura sua; tunc enim nunquam posset recipere beatitudinem; ergo si est repugnantia modo, hoc est ratione alicujus quod est in passo, cum quo non potest esse beatitudo, et si est aliquid tale impediens, hoc erit mortalitas; talis autem repugnantia mortalitatis ad beatitudinem non est formalis repugnantia, tunc enim in Christo non potuissent fuisse simul, quod non est verum.

Quænam repugnantia

Qualis ergo est ista repugnantia inter illa duo? Dicendum quod non omnis oppositio est formalis, sed quædam virtualis, ut si aliqua forma nata est facere aliquem effectum, effectus oppositus illi effectui opponitur causæ effectus virtualiter. Exemplum, ignis non solum repugnat formæ gravis, sed effectui ejus, quod est ferri deorsum; causa enim virtualiter continet effectum oppositum illi effectui, et naturaliter sequeretur, nisi esset impediens. Repugnat ergo ut in pluribus mortalitas beatitudini, non formaliter, sed quia effectus unius repugnat effectui alterius, et per consequens causa illius effectus; beatitudo enim est causa immortalitatis in anima; mortalitas igitur repugnat beatitudini, quia repugnat ejus effectui.

inter beatitudinem, et vitam istam.

Cum ergo naturaliter appetitus sensitivus in homine mortali inclinetur ad delectabile, et appetitus sensitivus natus est appetitum intellectivum inclinare, beatitudo autem non compatitur in appetitu intellectivo aliquam deordinationem, nec in sensitivo, quia summa delectatio amovet omnem tristitiam, non solum oppositam, sed contingentem; et per consequens non sinitur appetitus sensitivus habere tristitiam circa passionem, et sic mortalis impeditur ab effectu, qui naturaliter natus est consequi; et per consequens repugnat mortalitati beatitudo ratione repugnantiæ effectuum naturaliter consequentium. 1. Ethic. c. 28.

Alio modo potest aliter signari repugnantia, quia licet corpus non sit beatificabile beatitudine proprie dicta, sicut loquitur Augusti- 5.

nus ad Dioscorum, quæ scilicet est in actu intellectus et voluntatis, tamen est secundum *quid* beatificabile, et sive illa beatitudo corporis sit immediate a Deo, sive ex redundantia beatitudinis animæ, tamen ordo est ibi, quod beatitudo animæ non est omnino perfecta sine illa corporis. Cum ergo beatitudo corporis non possit stare cum vita mortali, repugnat effectui perfectæ beatitudinis esse in vita mortali. Patet ergo quod sine miraculo non potest esse beatitudo in vita mortali, et non solum in hoc quod detur beatitudo, est miraculum, sed quia res naturalis impeditur ab effectu suo naturaliter consequente, non tamen per agens naturale contrarium.

Beatitudo corporis non stat cum vita mortali.

Objectio 1. (l) Sed non videtur quod sufficiat repugnantia, quæ dicta est; est enim repugnantia alicujus ad oppositum sui effectus. Si enim objectum beatificum esset modo præsens sub illa ratione animæ, immutaret animam, et videret clare, sicut post vitam illam, et ita modo impediretur effectus naturalis appetitus sensitivi et intellectivi, sicut in alia vita impedirentur; ergo eadem ratione, sine majori repugnantia posset modo aliquis esse beatus, si Deus daret beatitudinem sicut tunc.

Objectio 2. Et confirmatur, quia circa idem objectum eadem natura semper habet eumdem actum specie; ergo sicut tunc, et modo.

6. Ad primam object. Dicendum, quod non est simile, quia in vita mortali causa naturalis semper agit effectum suum, nisi per contrarium impediatur; et si suspendatur actio ista aliter, quam per oppositum, miraculum est, et tale dicitur Deus non posse de lege communi. In vita autem immortali non talis erit necessitas respectu effectus naturalis, quia Deus pro statu isto disposuit rebus coagere, et actiones proprias eis sinere habere, secundum Augustinum 7. *de Civit. Dei, cap.* 30. In statu autem illo non coaget eis ad corruptionem mutuam, et ad multos alios effectus; et ideo non est miraculum, si tunc non habent effectus suos, maxime imperfectos.

Ad secundam object. Ad secundum dicendum, quod licet idem sit objectum potentiæ et naturæ ejusdem in se et absolute, considerando tamen objectum illud sic materialiter idem, bene distinguitur secundum diversos status et dispositiones potentiæ; unde objectum proprium unius status et alterius differunt plus quam specie. Similiter aliud et aliud est lumen hîc et ibi, et ideo actus sunt diversi specie. Alia diversitas potest ibi assignari, quia actus abstractivus et intuitivus differunt specie, quia aliud et aliud est ibi movens; hîc enim movet species similis rei; ibi autem movet res præsens in se.

Notitia abstractiva et intuitiva differunt specie.

(m) Ex dictis possunt solvi et intelligi omnes auctoritates Sanctorum; repugnat enim non solum quia miraculum esset, si Deus daret beatitudinem, sed aliud miraculum requireretur, scilicet suspensio miraculosa potentiæ naturalis ab effectu suo naturali; et ideo dicitur, quod de lege communi non posset esse.

7. Ad arg. 1. Miraculum Christum fuisse beatum et mortalem. (n) Ad argumenta. Ad primum de Christo, dicendum quod semper fuit miraculum usque ad mortem quod simul fuerunt beatitudo et mortalitas, propter repugnantiam effectuum, et sicut hic dolor partis sensitivæ redundabat usque ad superiorem partem animæ, illud fuit miraculum contra effectum beatitudinis.

Ad 2. (o) Ad aliud de Paulo, concedo quod non simpliciter est, nec fuit repugnantia, et sic Deus miraculose potuisset continuasse, sed hoc non est de lege communi.

Ad 3. Ad aliud, cum dicitur, corpus non est susceptivum beatitudinis, concedo, talis qualis anima; est tamen susceptivum et productivum alicujus effectus, cui repugnat effectus beatitudinis, et e converso.

Ad 4. Ad aliud de vita fugienda, concedo quod vita ista inquantum vita non repugnat beatitudini; sed hoc est solum inquantum est mortalis, et sic nullus appetit dissolvi, sed supervestiri, hoc est, magis appetit quod semper possit esse immortalis vita sua.

8. Ad 5. Ad aliud de cognitione et dilectione Dei immediata, dico quod potest cognosci et diligi hîc immediate, tamen in communi et confuse; talis autem dilectio et notitia non est ultima beatitudo possibilis homini, sicut prius dictum est, sed consistit in cognitione intuitiva clara et dilectione correspondente.

Ex hoc sequitur corollarium, quod cum anima non potest esse perfecte beata conjuncta corpori mortali, appetit perfecte beatificari, et per consequens appetit esse conjuncta corpori, sed immortali, quia tunc perfecte erit beata, non tamen corpus erit beatum simpliciter, sed fruens et intelligens, sicut loquitur Augustinus ad Dioscorum, de beatitudine naturæ, et beatitudine secundum *quid*, quæ consistit in actu secundo, quia corpus, ut est distinctum contra animam, nullum habet actum secundum. Consistit ergo beatitudo corporis in *esse* primo, ut est perfectibile ab anima beata; et hoc propter duo, vel propter majorem perfectionem animæ in operando, vel propter majorem perfectionem corporis ab anima, quia materia est propter formam, et non e converso. Et quia ista perfectio corporis ponitur esse in quatuor dotibus, ideo quæritur : Beatitudo corporis in quo consistit.

COMMENTARIUS.

(k) *Respondeo et dico*, etc. Secluso intellectu et sensu tituli, quo beatitudo ultima hominis statui posset in actibus, quos experitur in se homo in vita mortali, sicut Philosophus affirmaret, subdit alium intellectum, nempe *an per alios actus diversos, quos modo non experitur, repugnat ei beatitudo in vita mortali*. Radix hujus repugnantiæ potest esse ex parte agentis, vel ex parte passi; et hoc dupliciter, vel quia absolute repugnaret, sicut lapidi esse sapientem; vel secundum *quid*, quatenus subjectum est sub forma contraria. 2. Duplex intellectus quæstionis. Repugnantia beatitudinis pro hoc statu in quo possit fundari.

In hac ergo difficultate tres sunt sententiæ, prima negat de potentia absoluta posse communicari beatitudinem existenti in vita mortali. Aliquos ita sensisse refert Salas. Secunda sententia est, non posse ei communicari beatitudinem nisi 3. 1. Sentent. 2. Sentent.

sopitis sensibus et in extasi; eam tenuit Henricus *quodlib.* 7. *quæst.* 6. citatur pro eadem D. Thomas 2. 2. *quæst.* 175. *a.* 4. *et quodlib.* 1. *art.* 1. *et lib.* 3. *contra gentes cap.* 47. ubi Ferrariensis.

4. 3. Sentent. Posse communicari beatitudinem mortali de potentia absoluta. Tertia sententia est Doctoris, affirmans de potentia absoluta posse communicari beatitudinem mortali, quam docet etiam Richardus *in hac dist. art.* 2. *quæst.* 6. estque frequentior Modernorum, Suarez 1. 2. *disput.* 16. *quæstione* 1. Vasquez *conc. in art.* 3. *quæst.* 5. *in* 1. 2. et 1. *part. quæst.* 12. *art.* 11. *in commento articuli*, Lorcæ 1. 2. *q.* 5. *art.* 3. *in comm.* Lusitani *lib.* 12. *de beatit. q.* 7. § 8. Probatur ratione Doctoris, quia non est repugnantia ex parte agentis, quin possit visionem claram Dei, et amorem communicare, vel immediate, vel conferendo lumen, et reliqua requisita; non est repugnantia ex parte passi simpliciter, neque est repugnantia formalis per positionem formæ contrariæ, sed tantum virtualis, quatenus possibilitas, quæ sequitur ex causa naturali, ut effectus, et corruptio adjuncta mortalitati repugnat summo gaudio, quod sequitur beatitudinem ut effectum, alterum ex his potest Deus tollere de potentia absoluta; ergo, etc.

Probatio. Non repugnare ex parte agentis, aut subjecti.

5. Responsio. Si dicatur quod anima nequit esse complete beata sine beatitudine corporis.

Contra in Christo fuit sic beata, quamvis corpus erat passibile et mortale. Quod dicit sententia de extasi, non videtur necessarium, quia licet viatoribus et reliquis de facto non contigerit beatitudo etiam transiens sine raptu, tamen potest Deus communicare beatitudinem sine raptu, illum præveniendo, sicut fuit communicata Christo, quin etiam communicare potest beatitudinem transeuntem hoc modo, et sine raptu; nam raptus provenit ex imperfecto modo intelligendi nostri intellectus pro hoc statu, quam imperfectionem potest Deus tollere. Concludit ergo Doctor quod sine miraculo nequeat communicari beatitudo homini puro et mortali; quod miraculum non solum consistit in concessione ipsius beatitudinis præter potentiam ordinariam et legem, sed etiam suspendendo causam naturalem a suo effectu, qui opponitur effectui alicui beatitudinis; quæ suspensio in hoc est miraculum, quia impeditur non per causam naturalem agentem ad oppositum et prævalentem in virtute, sed per suspensionem concursus divini et necessarii, quamvis hæc suspensio fiat consequenter ad ipsam beatitudinem, vel permanentem, vel transeuntem.

Unde proveniat raptus.

Communicatio beatitudinis hoc modo esset miraculosa ex duplici capite.

6. Objectio. (1) *Sed non videtur*, etc. Hîc objicit contra dictam repugnantiam virtualem ratione causarum et effectuum consequentium, quasi minus sufficiat, quia si objectum beatificum esset modo præsens animæ, immutaret illam, et videret clare sicut videt in termino, et post vitam præsentem, et sic impediretur effectus naturalis affectus sensitivi, et intellectivi sicut in alia vita impedirentur, quia delectatio consequens beatitudinem esset summa, et impediret omnia opposita, ut passionem circa delectabile creatum et dolorem ex ejus substractione, sicut in altera vita impedirentur; ergo non est major repugnantia hac in parte pro vita præsente ad beatitudinem, quantum est ex parte passi, quam in vita futura. Et confirmatur, quia circa idem objectum eadem natura habet eumdem in specie actum; ergo, etc.

Responsio. Respondet negando paritatem, quia in vita mortali sicut causa naturalis ex communi Dei providentia habet concursum ejus paratum juxta exigentiam effectus et virtutis, sic semper agit, nisi impediatur per agens contrarium, et si suspendatur actio ejus aliter quam ex victoria

Suspensio causæ secundæ ab effectu pro hoc statu nisi fiat per

virtutem pposita m, :t miracu- lum.

agentis oppositi, est miraculum. In statu autem immortali providentia Dei est aliter disposita, ut non agat cum causa naturali ad corruptionem, et ideo non est miraculum, ut Deus non coagat agentibus pro illo statu ad effectus imperfectos et corruptivos, quia scilicet lege communi et ordinaria disposuit non agere, sicut e contra in statu mortali disposuit agere, ut docet Augustinus in littera citatus. 7. *de civit. cap.* 30.

Ad confirm.

Ad confirmationem respondet, licet idem sit objectum materiale potentiæ pro omni statu, et absolute loquendo, tamen distinguitur secundum diversos status et dispositiones potentiæ, ideoque differunt objecta plus quam specie, hoc est, differunt formaliter in diversis statibus, quantum est ex parte potentiæ tendentis et operantis circa idem objectum per diversa media, nam est aliud et aliud lumen, nempe naturale in statu mortali vel fidei; in statu vero beatitudinis lumen gloriæ, alia et alia applicatio objecti, alius et alius actus circa ipsum, ut abstractivus in via, et obscurus; intuitivus in patria et clarus. Hæc differentia formalis, quam assignat Doctor, est, non ex parte diversarum rationum formalium in objecto, sed ex parte diversorum mediorum attingendi idem objectum, quod vocat ipse materiale per quamdam proportionem, quia sicut non a materiali, sed a formali sumitur distinctio actuum, ita idem objectum sub ratione sua absoluta sumptum, quando natum est terminare diversos actus in specie, quorum diversitas specifica non sumitur a diversa ratione formali objecti, sed ab aliis, a modo, et mediis attingendi ipsum, sic potius habet illam proportionem objecti materialis non distinguentis actus inter se quam formalis, licet alias sit formale objectum omnium actuum distinctorum.

)iversum bjectum, attingentia potentiæ ro diverso statu.

)bjectum naleriale in quo sensu di:itur.

7. Cæterum quid velit Doctor in hac doctrina, et objectionibus præmissis, videtur satis obscurum, nam vis objectionis primæ in hoc versatur ut probet non sufficere distinctionem et oppositionem virtualem, quam designat ratione effectuum, ad discernendum statum mortalem ab immortali, quia si objectum beatificum applicaretur animæ in statu mortali, eam moveret, non secus ac eam movet in patria, maxime si applicaretur ad visionem permanentem talem qualem habuit Christus, et habent beati; ergo visio beatifica et clara conjuncta cum fruitione permanenti infert suspensionem appetitus tam sensitivi quam etiam intellectivi in oppositum delectabile repugnans, cujus carentia nequit causare dolorem in anima sic beata; ergo non ex miraculo speciali sequitur suspensio agentis naturalis ad oppositum effectum doloris, sed ex natura et efficacia visionis et beatitudinis, quæ sic absorbet effectum, ut reddat incapacem doloris aut tristitiæ, aut cujuslibet motus in oppositum; causa autem prævalens in virtute et applicata subjecto infert naturaliter, et non miraculose effectum oppositum suo effectui. Accedit quod sæpe alias superius docuerit summum gaudium et tristitiam tollere omnem dolorem aut gaudium de opposito, aut etiam disparato. Deinde, quantum ad confirmationem videtur recte fudata, quia anima sive in via, sive in patria positis requisitis circa objectum beatificum habet eumdem semper actum; ergo si in patria non est miraculum quod agens naturale non agat ad oppositum ejus, ad quod determinat beatitudo, ita etiam in via non esset miraculum supposita collatione ejusdem beatitudinis, ut non posset agere ad oppositum.

Urgetur difficultas contra resoluta.

Beatitudo ex se excluderet dolorem.

Confirm.

8. Respondetur Doctorem assignare differentiam secundum diversos status, com-

Responsio.

prehendendo modum et media ordinaria operandi status cujuslibet. Itaque non solum est miraculum concedere beatitudinem viatori, quæ est operatio perfectissima spectans ad statum alteriorem patriæ, quem non pertingit viator ex statu, quo movetur in finem absentem, sed etiam est miraculum suspendere effectum causæ naturalis, non per aliam, quæ non est ordinis ejusdem, et spectans ad ipsum statum, sed per causam superioris ordinis, qualis est beatitudo, sive ex natura rei habeat hunc effectum, sive aliter et concomitanter per virtutem agentis supernaturalis impedientis effectum causæ naturalis; sicut ergo naturale est viatori exire in operationem, et non aliter quam per media ordinaria et providentiam hujus status, sic impediri hanc operationem est ipsi supernaturale, sicut et operari circa objectum aliter applicatum, quam ipsi debetur in via.

9. Regula intelligendi Patres. (m) *Ex dictis possunt solvi*, etc. Dat regulam interpretandi Patres, qui negant viatorem posse videre Deum in se, intelligendos esse naturaliter, et etiam secundum providentiam et potentiam ordinariam, qua regitur status viatoris, et legem communem. Ex qua regula melius intelliguntur Patres, quos Vasquez *supra* in alium sensum refert, quorum verba aliud non sonant, quam quod nequeat creatura in via de lege ordinaria videre Deum, aut ulla creatura ex propriis viribus et mediis ordinis naturalis videre Deum visione intuitiva intellectuali, aut etiam videre per ulla media Deum non posse visione corporali.

10. Ad arg. ad primum. (n) *Ad argumenta. Ad primum*, etc. Primum, quod Christus fuerit mortalis, et habuit beatitudinem; ergo, etc.

Responsio. Respondet quod fuit miraculum continuatum in Christo habere beatitudinem, et suspendi hunc effectum ejus, quo redderetur impassibilis, immortalis, aut subjiceretur doloribus. Vide *in* 3. *dist.* 15.

(o) *Ad aliud de Paulo*, etc. Hoc fuit secundum argumentum tangens difficultatem illam de raptu Pauli : An in eo habuit visionem divinæ essentiæ. Eadem etiam quæstio movetur de Moyse : An habuerit illam visionem transeunter sicut et Paulus ; quæritur etiam de beata Virgine, et aliis Sanctis, an Deus ipsis communicaverit hoc donum, licet transeunter et ex privilegio. 11. Ad secundum. An Paulus et Moyses viderant Deum.

Supponendum ergo est primo non repugnare hoc fieri de potentia absoluta. De lege autem ordinaria repugnare, ut patet, 1. *ad Corinth.* 13. ubi fuse Apostolus declarat discrimen inter cognitionem hujus status, quam habemus de Deo, et cognitionem Patriæ. Patet etiam ex Scripturis, quibus vita æterna proponitur in spe, quantum ad statum vitæ præsentis, in futuro vero in cœlis possidenda; quod etiam communis sensus Ecclesiæ, Doctorum et Patrum tenet. Prima suppositio

Prætera, supponendum est nihil repugnare, quin Deus tale privilegium contulerit aliquibus supra legem communem operando, quamvis neque id temere asserendum sit sine probabili fundamento. 2. Suppositio.

Quantum ad præsens institutum fuisse communicatam Paulo docet Augustinus, *de gen. ad lit. lib.* 12. *cap.* 28. eamque indicat *epistola* 112. quem sequitur Beda, 2. ad Corinth. 12. *scio hominem ante quatuordecim annos*, etc. ubi ipse Apostolus exponit illam visionem. Hugo Victor. *ibidem quæst.* 34. Ambrosius, Chrysostomus, Theophylactus in Apostolum, et communis schola Theologorum, et expositorum Scripturæ, usque ad Catharinum. Altisiodorensis *lib.* 3. *Sum. tit.* 14. *q.* 2. D. Thomas *in Apost. lect.* 1. *et in* 1. *part. quæst.* 12. *art.* 11. *et* 2. 2. *q.* 174. *art.* 4. *et in hac distinct. et variis aliis in* 12. Sententia August.

locis, quem sequitur ejus schola prædictis in locis. Noster Doctor *hic* nihil resolvit; asserit tamen *in* 2. *dist.* 3. *quæst.* 9. ubi ejus discipuli, Ægidius Lusitanus *l.* 12. *quæst.* 8. *art.* 3. § 1. *et* 2. reliquos citans eam sequitur. Pro opposita certat Catharinus *in Apostolum*, Vasquez 1. *part. d.* 56. *cap.* 1. Eamdem probabiliorem aliqui posteriores defendunt, ut Suarez *in* 3. *part. tom.* 2. *disp.* 19. *sect.* 4. Tenenda est communis sententia, in qua expositio verborum Pauli magis genuina proponitur de ipsa visione, et nihil urget in contrarium, quod sit majoris momenti.

Sententia negativa.

13. An autem Moysi, vel aliis quibusdam Sanctis in via fuerit communicatum hoc privilegium, et quo fundamento, in quibusdam asseritur. Videantur Doctores, et potissime Lusitanus in præmissa quæstione per varios articulos.

Ad reliqua argumenta patet solutio ex dictis, et in textu, cui subjungit corollarium, seu quamdam introductionem ad quæstiones quatuor sequentes, in quibus explicat quatuor dotes corporis, in quibus ejus beatitudo consistit.

14. Hactenus cum Doctore exposuimus per duodecim quæstiones rationem beatitudinis formalis, prout de eadem *hic* disserit. De objectiva autem beatitudine agitur *in distinctione prima primi*. Hîc etiam egit Doctor præcise de beatitudine formali, ut est objecti primarii, et non ut extenditur ad objectum secundarium, de quo alias plura suis locis tractat sparsim, quæ huc revocare non est visum expedire, neque vacat; itaque compendio temporis et operis prosequemur quæstiones sequentes.

QUÆSTIO XIII.

Utrum corpus hominis beati post resurrectionem erit impassibile ?

D. Thom. *in add. quæst.* 82. *art.* 1. *et* 4. *d.* 44. *quæst.* 2. *art.* 1. Richard. *hîc a.* 4. *q.* 1. 2. 3. D. Bonavent. 2. *part. art.* 2. *quæst.* 1. Durand. *quæst.* 5. *et disp.* 43 *q.* 4. Soto *hîc q.* 4. Suar. 3. *part. tom.* 2. *disp.* 48. *sect.* 2. 3. *Vide* Scot 9. *Met. q.* 14. *et in Theor.* § Non potest probari hominem sine...

(a) Utrum corpus hominis beati post resurrectionem erit impassibile? Quod non. Gregorius super illud Joann. 20. *Infer digitum tuum huc*, etc. *Corrumpi necesse est, quod palpatur;* corpus gloriosum erit palpabile, sicut corpus Christi fuit, sicut apparet Luc. 24. *Palpate et videte*, etc. 1. Arg. 1.

Præterea, si illud corpus sit impassibile, ergo beatus non potest sentire aliquod sensibile; consequens est falsum, quia sensatio, cum sit operatio perfecta animalis, non deerit homini beato. Consequentia probatur, quia omne sensitivum potest corrumpi ab excellenti sensibili; quod corrumpitur ab excellenti, patitur ab inferiori, sicut quod corrumpitur a calidissimo, patitur a minus calido. Arg. 2. 2. de Anima 1. c. 123.

Præterea, nullum violentum est perpetuum; sed corpus illud, cum sit mixtum, habet in se quatuor elementa, quorum quodlibet præter unum, est extra regionem suam propriam; ergo violenter, et per consequens aliquando redibit ad locum proprium, et ita totum corrumpetur. Arg. 3. 1. Cœli tit. cap. 15. et 2. Cœli tit. cap. 18.

Præterea, 1. *de Cœl. et mund.* arguit Philosophus contra Platonem : Cœlum non potest esse cor- Arg. 4. Text. 124. et inde, et text. 138. Com. 41.

ruptibile, et tamen ab alio perpetuari, quia non potest aliquid esse ex se passibile et corruptibile, et tamen ab alio perpetuari. A simili potest argui de illo corpore. Hoc etiam vult Commentator 11. *Met.* ubi vult quod solus motus potest esse possibilis, et tamen ab alio perpetuari.

Oppositum 1. ad Corinth. 15. *Mortale hoc induet immortalitatem*, hoc est, incorruptibilitatem. Et iterum ibidem : *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.*

COMMENTARIUS.

1. De impassibilitate beati corporis. (a) *Utrum corpus hominis*, etc. Hæc dos immediatius se habet ad *esse* corporis, et ad beatitudinem, quæ excludit omne malum, et maxime corruptionis, ideoque prima ponitur a Doctoribus. Hæc quæstio dividitur principaliter in duas partes, quarum prima est de veritate rei, quæ subjicitur et supponitur, nempe corpora beatorum fore impassibilia passione reali et corruptiva; secunda vero pars continet modum, quo a Doctoribus secundum varias opiniones defenditur et declaratur, in quo consistit, reducit diversos modos dicendi ad quatuor in genere. Primus est negans in corpore beatorum qualitates primas, ut excludat principium corruptionis intrinsecum. Secundus est, ut reducuntur qualitates illæ ad æqualitatem temperamenti, ita ut neutra possit alteri prævalere in actione, aut subjicere eam quoad passionem. Tertius est, ut dos sit constituta in aliquo positivo impediente omnem passionem, sive illud passivum sit ipsa anima gloriosa, qua perfecte subjicit sibi corpus, ut nequeat pati ab agente sive intrinseco, sive extrinseco; vel si ponatur dos tanquam forma positiva superaddita corpori, quæ ex se excludat omnem passionem ab alio. Quartus modus est, ut decernatur consistere in privativo, et hoc est duplex, nempe cessatio motus cœli, a quo dependet omnis motus, et actio inferiorum, et non cooperatio Dei ad omnem causam secundam corruptivam corporis humani. Hæc suo ordine tractantur in sequentibus paragraphis. Deinde, respondetur ad fundamenta opposita, et ad argumenta principalia ; in responsione autem ad secundum tractatur de passione intentionali.

Ordo et divisio quæstionis. — Prima sententia de radice impassibilitatis. — 2. Sent. — 3. Sent. — Varii modi quibus defenditur.

SCHOLIUM.

Corpus beati futurum impassibile, ex ratione ad oppositum, ex 1. Corinth. 15. et colligitur ex Rom. 6. Luc. 24. Matth. 25. et Apoc. 7. et 22. et Patres docent, August. 20. civit. 18. in Enchir. cap. 90. 91. Tertul. de resurr. cap. 51. et l. 5. cont. Marcion. c. 10. exponens id 1. Corinth. 15. *Oportet corruptibile,* etc. Greg. 14. Mor. 29. alias 31. Cyrill. Jeros. catech. 18. Hieron. in Amos. 5. Lactant. lib. 7. divin. instit. cap. 46. Probat Doctor late qualitates sequentes mixtionem mansuras in corpore glorioso, atque adeo impassibilitas non potest esse ex carentia harum.

(b) Respondeo, patet quod ita est, ex præcedenti quæstione, 2.
quia homo non potest esse beatus in vita mortali; totus autem homo erit beatus, quia totus meruit; ergo totum erit beatum in corpore immortali. Probatur hoc etiam, quia homo beatus habebit perfectionem, quæ competit suæ naturæ; talis est immortalitas, quia animæ immortali non repugnat perpetuo perficere suum perfectibile. Unde sicut ex immortalitate animæ concluditur resurrectio, ita probabiliter concluditur ex eadem immortalitas hominis, et per

consequens corporis, et ita impassibilitas, loquendo de passione reali, ut distinguitur contra passionem intentionalem, de qua tangetur respondendo ad secundum argumentum.

Qualitates sequentes mixtionem manere in corpore glorioso.

(c) Sed de causa impassibilitatis dubium est. Non enim est per hoc quod qualitates consequentes mixtum non maneant in corpore illo tunc, quia tunc non maneret illud corpus mixtum, nec etiam esset proportionatum animæ, sicut nec modo anima posset animare elementum; nec per hoc quod illæ qualitates non manebunt contrariæ, quia cum forma sit contraria formæ in specie sua, si tunc remanebunt in corpore eædem qualitates in specie, quæ et nunc, sequitur quod erunt contrariæ, sicut et nunc.

3. Vide D. Bonav. dist. præs. part. 2. art. 2. q. 1. et 2. Vide Var. q. præs. Definitio contrariorum explicatur.

Nec valet illa ratio ad probandum quod non sunt contrariæ, quia contraria nata sunt fieri circa idem, et per consequens sibi succedere in eodem; ibi autem non succedit una qualitas alteri; et ideo tolletur ratio contrarietatis. Primo quidem non valet, quia circulus est probando præmissam per conclusionem. Secundo, male intelligitur illa descriptio contrariorum, quia illud non debet intelligi de quibuscumque contrariis acceptis secundum numerum, nec de quocumque eodem secundum numerum, sed de contrariis secundum speciem acceptis, et de eodem secundum speciem, et si de eodem secundum numerum, non omni, sed aliquo. Hæc patent, quia albedo illa, quæ nunc est in illo, et nigredo quæ est in illo, nunquam succedunt sibi; ergo nec hîc, alioquin alterum illorum migraret; sed circa istud, aliqua albedo et aliqua nigredo possunt sibi succedere, non tamen circa omne subjectum, quia tunc nullum subjectum determinaret sibi alterum contrariorum. Nec potest tertio poni quod non sit hoc susceptivum natum tunc recipere contrarium post contrarium, quia susceptivum manet idem quod nunc, et per consequens susceptivum ejusdem naturæ secundum speciem.

Privatio non tollitur nisi posita forma.

Si dicatur quod tunc manet sine privatione, nunc cum privatione; contra, hoc contradictionem includit, privationem formæ tolli a subjecto, nisi ipsa forma insit, quia aptitudo suscipiendi non potest tolli, manente natura susceptivi; carentia autem, quam addit privatio ultra aptitudinem, non potest tolli, nisi manente illo cujus est carentia.

Si dicas, forma superior tollit privationem formarum inferiorum, sicut forma cœli, formarum corruptibilium; contra, non tollitur carentia, nisi sicut ponitur habitus; superior autem non includit inferiorem in se sub propria ratione, sed tantum virtualiter; ergo non tollit carentiam ejus sub propria ratione; ergo nec privationem ejus, si sit nata inesse.

Hoc etiam specialiter patet in proposito, quia nobilissima forma, quæ tunc erit in toto, erit anima intellectiva; ipsa autem tunc erit eadem quæ et nunc, et æque perfecta substantialiter; ergo tunc non tollet privationem, sicut nec nunc.

COMMENTARIUS.

2. Conclusio fidei.

(b) *Respondeo, patet quod ita est*, etc. Omissis erroribus, qui circa beatitudinem fuerunt quasi in affluentia terrena consisteret, ut voluptatibus corporis, et consequenter immutationem aliam corporum non admittebat. Statuit Doctor conclusionem Catholicam, quam probat Scholiastes in præmisso scholio, et occurrit passim ex Scriptura et Patribus. Probat Doctor conclusionem ex dictis in quæstione præcedenti, quia non potest quis esse beatus in vita mortali; totus autem homo erit beatus, ergo in corpore immortali; alias beatitudo non esset cumulus omnium bonorum, aut possessio omnis boni, quod non repugnat naturæ, atque ultima ejus quietatio, et non excluderet omnem miseriam. Secunda ratio est, quia sicut ex immortalitate animæ concluditur resurrectio, ita etiam concluditur probabiliter ex eadem, quod semper perficit suum corpus, ut perfectibile. Hanc rationem vocat probabilem secundum lumen tantum naturale, non vero ut fulcitur revelatione, ex qua sustinetur conclusio.

Ejus probatio.

3. De radice impassibilitatis.

(c) *Sed de causa dubium est*, etc. Quærit de causa proxima, a qua est impassibilitas corporis. Aliqui negant qualitates primas manere in corpore glorioso, licet in eo maneant elementa quoad substantiam. De hac opinione mentionem facit D. Thomas *in* 4. *dist.* 44. *quæst.* 2. *art.* 1. *quæstiunc.* 1. et Auctuarius ejus summæ 3. *part.* *q.* 82. *art.* 1. Alii docent apud eumdem, licet maneant qualitates, eas non manere ut contrarias. Utramque opinionem hîc excludit Doctor : Primo, quia illæ qualitates si non manerent, non maneret forma mixti, neque enim anima potest immediate informare elementum. Deinde, secundus modus dicendi non subsistit, quia nequeunt qualitates illæ manere nisi ut sunt contrariæ, quia hoc ipsis competit ex ratione sua formali, sine qua esse non possunt, sicut neque albedo nisi sit formaliter albedo, et consequenter contraria nigredini; ergo eædem qualitates si manent, manebunt quoad suas species, quæ sunt invariabiles, atque adeo manebunt sicut modo insunt, quoad eamdem oppositionem quantum est ex natura sua.

1. Sentent.

2. Sentent.

Manere qualitates primas in beato.

Manent ut contrariæ.

4. Responsio. Impugnatur.

Dices non fore contrarias, quæ non possunt sibi invicem succedere in eodem.

Contra, committitur circulus in probatione. Deinde, contrarietas non sumitur ab individuis, sed a specie formæ, quæ primo opponitur alteri, quia albedo quæ est in uno et nigredo quæ est in altero nunquam sibi succedent (quamvis sint inter se contrariæ formæ), alioquin daretur migratio accidentis de subjecto in subjectum. Sed citra idem subjectum, licet non omnis albedo, et omnis nigredo in individuo sibi succedere possint, tamen sufficit, quod aliqua albedo nigredini succedere possit, non tamen citra idem, subjectum, quia tunc nullum subjectum determinaret sibi extremum contrariorium, v. g. neque cygnus albedinem, neque corvus nigredinem, neque ignis calorem quæ formæ naturaliter abesse eis non possunt, quia sunt dispositiones connaturales sui *esse* per formam.

Unde sumitur contrarietas.

Non requiri ut formæ contrariæ sibi mutuo succedant in quolibet subjecto.

Præterea, in proposito nequit dici, quod unum contrariorum alteri non possit succedere, quia sicut modo succedit in vita mortali, sic etiam non repugnat quin succedere possit in alia vita, quantum est ex natura formarum et subjecti ab intrinseco, ideoque recurrendum erit ad aliquam aliam causam extra utriusque tam subjecti quam formarum contrariarum naturam. Accedit quod hæc ratio non salvet impassibilitatem ab extrinseco agente,

Possint ab intrinseco succedere in beato.

quod symbolizat in virtute et forma cum aliqua qualitate contraria determinata ex illis intrinsecis, v. g. cum calore, nam et si calor ex se (ut detur intentum) non possit habere actionem in contrariam qualitatem ejusdem virtutis et resistentiæ, non repugnat quin ex conjunctione calidi vehementis extrinseci simul agat.

5. Responsio. Dices qualitatem contrariam in vita mortali manere cum privatione, secus autem in corpore glorioso.

Impugnatio. Contra, hoc involvit contradictionem, ut privatio formæ contraria tollatur, nisi ipsa forma posita, aut aliqua saltem eminenter æquivalente; calor non æquivalet formæ contrariæ, neque effectum ejus includit; ergo nequit tollere privationem ejus a subjecto.

Responsio. Dices formam superiorem tollere privationem formæ inferioris, ut forma cæli tollit privationem corruptibilitatis a subjecto; ergo idem erit in proposito.

Una forma non tollit privationem alterius, quam non includit. Contra, forma superior non tollit privationem formæ inferioris, quam nullo modo includit; sed una qualitas mixti non includit aliam, neque est necessario superior respectu ejus, quantum ad perfectionem actus primi aut secundi. Deinde, forma superior si virtualiter tantum includit inferiorem, non tollit privationem ejus formalem a subjecto, si alioquin forma privata potest secundum se inesse. Accedit quod anima rationalis sit perfectissima forma, quæ tunc erit in toto, et sicut nunc non tollit privationem, ita etiam neque tunc ipsam tollet. Hæc ultima replica examinabitur in sequentibus.

SCHOLIUM.

Impassibilitatem non oriri ex adæquata proportione qualitatum corporis gloriosi, ita ut non possint agere in se mutuo, tum quia non dabitur talis qualitatum æqualitas, quia est contra naturam corporis mixti; tum etiam quia si daretur, adhuc staret passibilitas ab agente extrinseco. Item non oriri ex dominio animæ super corpus, tum quia nullam habet repugnantiam ad qualitates corruptivas, tum etiam quia causæ naturales quoad suas actiones non subsunt animæ, nec supremo Angelo, modo sint debite applicatæ.

(d) Unde ergo erit illa impassibilitas? Respondeo, ex parte susceptivi non potest inveniri aliqua causa intrinseca hujus impassibilitatis; vel ergo invenietur ex defectu agentis, vel ex impedimento agentis absolute, scilicet tam intrinseci quam extrinseci. Ex parte agentis non potest poni defectus, quia omnipotentiæ passivæ correspondet aliqua activa, vel intrinseca, vel extrinseca; agentis tamen intrinseci forte posset poni impotentia, ponendo qualitates illas in corpore esse reductas ad tantam æqualitatem, ut una non posset esset principium agendi in alteram. Hoc persuadetur, quia non obstante contrarietate elementorum, si essent accepta in tanta quantitate molis et virtutis, quod nullum eorum posset aliquod aliud, vel aliqua alia vincere, vel ab alio, vel ab aliis vinci, et sic proportionata includerentur perpetuo in quocumque corpore, nunquam esset ibi corruptio alicujus illorum, quia etsi contrarietas, tamen proportionata æqualitas. Consimiliter videtur nunc esse in elementis; quare enim ignis non comburit omnia elementa, cum sit majoris activitatis, non videtur ratio, nisi ex proportione vel adæquatione aliorum in resistendo virtuti suæ in agendo, saltem concurrente cœlo cooperante aliis in resistendo. 4.

Quare ignis non comburit alia elementa

5. Impassibilitas non est ex adæquata proportione qualitatum in corpore glorioso.

Sed quia illa causa forte supponit falsum, non enim erunt tunc qualitates ita reductæ ad æqualitatem in tantum, ut nulla possit esse principium agendi in aliam, quia necesse est in mixto aliquas qualitates dominari, etiam in virtute; quod apparet, quia corpus humanum magis est fluxibile secundum partes materiales, quam corpus alicujus animati vel inanimati inferioris, quod non est nisi ex dominio alicujus qualitatis, quod exigit animal.

Similiter, ista causa non posset ponere impassibilitatem respectu extrinseci corruptivi, et ideo si corruptionem ab intrinseco excluderet, adhuc esset diminuta; et ideo oportet ponere impassibilitatem per aliquod impediens passionem corruptivam; tale (e) autem impediens potest poni, vel positivum, vel privativum. Positivum duplex, anima, vel dos in corpore. Privativum duplex, cessatio motus cœlestis, et non cooperatio Dei cum causa secunda corruptiva.

D. Thom. in 4 d. 44. art. 2. q. 1. Vide Richard. d. præs. a. 4. q. 1. et D. Bonav.

Impassibilitas non oritur ex dominio animæ super corpus.

(f) Pro primo arguitur, quia anima constituta est in medio inter Deum et creaturam corporalem; sicut ergo tunc ipsa erit perfecte subjecta Deo, tanquam suo superiori, ita perfecte tunc dominabitur suo corpori inferiori.

6. Contra hoc, anima non repugnat istis qualitatibus, etiam inquantum contrariæ, et non reductæ ad medium in quo sunt activæ. Patet, quia supponit eas in suo susceptivo, et nihil repugnat ei, quod exigit in suo susceptivo; nec etiam repugnat effectibus illarum, quia si illæ agant mutuo, non agunt; nisi actione univoca saltem effectus illi non repugnant animæ usque ad magnam intensionem, quia stant cum anima nunc, licet intendantur usque ad magnum gradum; ergo nec tunc repugnabunt animæ, ut est forma informans.

Causæ naturales non obediunt Angelo, quantum ad actiones, et alterationem.

Si ergo dicatur, quod anima prohibet tunc actionem illarum qualitatum, non propter repugnantiam sui ad actionem illam, sed propter imperium sui per actum voluntatis suæ, quia ex dominio pleno super corpus, hoc non videtur probabile, quia supremus Angelus per solum imperium voluntatis suæ non potest impedire actionem alicujus causæ naturalis; causæ enim corporales non obediunt Angelis ad nutum, quantum ad actionem et alterationem earum.

COMMENTARIUS.

(d) *Unde ergo erit illa impassibilitas*, etc. Quærit deinceps causam illius impassibilitatis. Primo dicit, non esse ex parte susceptivi, quia scilicet potentia passiva susceptivi manet ex se invariata, et correspondet potentiæ activæ, per quam reduci potest in actum a privatione. Oportet ergo refundere impassibilitatem in aliquam causam extrinsecam, nempe ex parte agentis absolute tam intrinseci quam extrinseci, ut agens distinguitur a susceptivo. Ex parte agentis nequit esse, quia omni potentiæ passivæ correspondet aliquod agens intrinsecum vel extrinsecum. Adducit modum dicendi eorum, qui dicunt corruptionem provenire ex inæquali proportione qualitatum, ac proinde reductis qualitatibus ad justam et æqua-

Quorumdam sententia. Proportio æqualis qualitatum

lem proportionem fore ab intrinseco incorruptibile corpus. Justa illa proportio attenditur in eo gradu cujuslibet, ut ab alio vinci non possit, aut pati, nam actio provenit a proportione majoris inæqualitatis; quando autem unum est in eo gradu, ut non cedat alteri, non sequitur actio. Si ergo omnes qualitates primæ reducuntur ad æqualem proportionem, non sequitur actio, neque consequenter passio aut corruptio. Patet in elementis contrariis, quæ si in dicta proportione applicentur sibi invicem, non sequitnr actio, quia tanta est resistentia unius, quanta est virtus activa alterius, inde forte fit quod ignis non comburat alia elementa, accedente concursu causæ universalis ad conservationem aliorum.

Non recte impassibilitas ex hoc fundatur.

Hanc sententiam rejicit, quia et supponit falsum, quia ista proportio æqualis nequit convenire mixto, in quo necessarium est aliquam qualitatem dominari aliis in virtute, et corpus humanum est magis in fluxu, quam alia, ut experientia constat, propter dominium unius qualitatis in aliam. Deinde, non tollit passibilitatem a causa extrinseca, ideoque non reddit causam adæquatam conclusionis; oportet ergo statuere causam aliquam adæquatam, quæ tollat omnem passionem et corruptionem ex passione, eamque impediat.

7. Sententia constituens hanc in iis causis positivis, aus privativis.

(c) *Tale autem impediens potest poni*, etc. Hìc primum tangit modum dicendi aliorum Theologorum, qui reducunt impassibilitatem ad causam positivam aut privativam. Causa positiva duplex assignari potest, nempe vel anima gloriosa, vel forma aliqua per modum dotis in corpore, quæ sit positiva. Si reducatur impassibilitas in causam privativam, debet esse vel cessatio motus cœli, vel concursus divini, cum corruptivo, sive intrinseco, sive extrinseco. Pro hac ultima citatur communiter Doctor. Pro illa, quæ refundit impassibilitatem in cessationem motus cœlorum, citat Abulensis *quæst.* 111. Landulphum. Pro priori sententia plures decertant, nempe impassibilitatem provenire ab aliqua causa positiva intrinseca. Et hæc sententia est D. Thomæ locis citatis, et satis frequens inter antiquos et modernos Theologos, sed variis modis defenditur.

Sententia quæ reducit in causam positivam.

Primus et secundus modus.

Primus modus est, qui reducit hanc causam in æqualitatem justam primarum qualitatum secundum pondus et justitiam, ut vocant modo explicato, ex qua perfectissima complexio statuitur, placet Palacio *in* 4. *dist.* 44. *disput.* 2. Sanctus Bonaventura reducit causam in prædictam temperiem mixtionis qualitatum secundum justitiam in quietationem elementorum in corpore humano, et in fluxum animæ, tum in qualitates, tum in quatuor elementa, conservantem ea in eo statu.

Alium modum excogitavit idem Palacius, nempe materiam corporis gloriosi privari a Deo omni appetitu ad aliam formam, et eo ipso esse incapacem corruptionis, seu alterius formæ diversæ ab anima. 3. Modus.

Alii dicunt impassibilitatem illam oriri ex materia quadam quintæ essentiæ cœlestis. Alii docent impassibilitatem oriri ex plena subjectione materiæ ad animam, et ex perfecto ejus dominio in corpus. Hæc est D. Thomæ *locis citatis*, quem sequitur Sotus *in* 4. *dist.* 44. *q.* 4. *art.* 5. Capreolus *dist.* 44. *q.* 2. *art.* 1. *concl.* 3. Pisantius 3. *part. q.* 82. *art.* 1. Viguerius *in resolutione Theologica cap.* 14. Abulensis *in cap.* 17. *Matth. q.* 111. Hæc sententia varie asseritur. Aliqui enim dicunt hanc impassibilitatem oriri ab ipsa anima inquantum informat immobiliter corpus, quæ informatio ex permanentia divinæ visionis redditur insolubilis. Hic modus placet Soto. Alii referunt hoc ad imperium voluntatis beatæ, 4. Modus.

Varie explicatur, et statuitur quartus modus.

cui perfecte subditur corpus, ut neque agere, neque pati possit, nisi ex imperio voluntatis.

Alii dicunt hoc convenire animæ ex virtute quædam activa ei concessa ad conservandas qualitates, et temperamentum corporis, quæ virtus excedit omnem virtutem agentis corrumpentis corpus, sicut Angelus eminentioris virtutis effective potest tenere corpus in loco, ne inde moveatur ab alio Angelo minoris virtutis. Alii referunt hoc in dominium animæ in corpus quantum ad conservationem ejus, quia ex gloria ejus redundat quædam qualitas in corpus ejus conservativa, et illud facit simpliciter impassibile. Placet Capreolo in responsione ad argumenta Doctoris. Alii tandem hanc impassibilitatem refundunt in quamdam qualitatem a Deo infusam aut productam in corpore, quæ est supernaturalis, per quam redditur corpus beatum ab intrinseco impassibile. Hæc est, quam magis frequenter sequuntur moderni, quam sequitur Suarez *in* 3. *part*. 2. *tom. disput*. 48. *sect*. 3. Salas 1. 2. *tract*. 2. *disput*. 14. *sect*. 17. Valentia *in* 4. *tom. disput*. 11. *q*. 5. *puncto* 1. Lusitanus *in* 3. *tom. de beat. lib*. 5. *q*. 3. § 2.

Obscuritas quæstionis invexit tot modos dicendi in scholam, quam convenit resolvere ex principiis communibus, non tam attingendo veritatem rei in seipsa, quam conjectando quid fieri possit, et interpretando factum ex majori congruitate desumpta ex natura et perfectione status beatifici, et providentia Dei circa illum statum. Fundamenta opposita postea adducentur, interim sequemur ordinem textus.

8. Argumentum Richardi. Ex subordinatione animæ ad Deum.

(f) *Pro primo arguitur*, etc. Argumentum est Richardi : Anima est constituta ut medium inter Deum et creaturam corporalem ; sicut ergo tunc ipsa erit perfecte subjecta Deo, tanquam suo superiori, ita perfecte tunc dominabitur corpori inferiori. Non tam argumentum hoc directe impugnat Doctor, quam sententiam et intentum arguentis ; et ratio ejus militat contra eos omnes modos dicendi, qui hanc impassibilitatem ipsi animæ ut informanti corpus tribuunt formaliter. Et vis rationis stat in hoc, quod anima non repugnet qualitatibus istis primis, ut etiam actione contraria in se mutuo agere possunt, quia sic eas supponit tanquam dispositionem connaturalem corporis organici. Non repugnat etiam effectibus earum, quia si agunt, agunt actione univoca ; ergo sicut neque ipsis qualitatibus repugnat formaliter, et per modum formæ, sic etiam neque aliis productis, quæ sunt ejusdem speciei, ac proinde non alterius naturæ aut oppositionis, saltem illi effectus qualitatum prædominantium non repugnant animæ usque ad eam intensionem, qua materia corrumpitur, vel est in proxima dispositione ad corruptionem, ut patet, quia in vita mortali compatitur anima cum alteratione aliqua dictarum qualitatum; ergo etiam tunc potest compati, quantum est ex natura animæ, ut informat materiam. Sed anima ut informat, nihil excludit a subjecto formaliter, et per modum formæ, nisi quod ipsi repugnat formaliter in subjecto ; nihil autem requisitum ex parte suceptivi repugnat formaliter animæ, ut est forma informans, ergo neque qualitates illæ ut contrariæ, et non reductæ ad temperamentum repugnant animæ, qua est forma informans ; ergo non ex informatione potest tribuere illum effectum impassibilitatis.

Corporis ad animam. Impugnatio sententiæ.

Vis rationis.

Anima non repugnat qualitatibus primis ut contrariis aut actioni earum.

Non excludit a subjecto nisi formam repugnantem sibi.

Omisso ergo primo modo dicendi, quem *supra* Doctor impugnavit circa principium hujus paragraphi, et qui reducit impassibilitatem illam intemperiem ipsarum qualitatum, et non in animam, urgeo argumentum contra cæteros modos dicendi. 0.

Impugnatur modus dicendi Soti.

In primis modus dicendi Soti non subsistit, neque communiter etiam ab aliis recipitur, quia informatio animæ ad corpus est mere naturalis, sive sumatur pro unione, sive pro constitutione corporis animati et totius, quia licet unio illa fiat a Deo supernaturaliter, sicut et ipsa restauratio corporis, tamen sicut extrema in *esse* susceptivi et constitutivi non variant naturam, ita neque unio; non est ergo major unio animæ gloriosæ ad corpus quam animæ in vita mortali, et sicut indivisibiliter, et non secundum magis et minus constituit hominem eumdem in individuo et specie, et non aliter et aliter; ita etiam se habet ad susceptivum perfectibile. Quod autem sit beata, non variat in ea rationem formæ naturalis, secundum quam præcise constituit totum, et perficit suum susceptivum, ad quæ gloria neque ut dispositio, neque ut causa in ullo genere se habet. Deinde, sicut dos constituitur in aliquo supernaturali, informatio vero animæ sit mere naturalis, nequit in ea constitui dos, quæ in perfectione superaddita consistit. Prior denique est ipsa informatio corporis per animam (maxime si anima est forma constituens corpus in *esse* corporis) quam corpus natum est recipere dotem impassibilitatis. Hoc esset falsum, si informatio animæ esset dos.

Beatitudo non variat rationem formæ naturalis in anima.

Prior animatio, quam dos.

10. Non constitui dotem in imperio voluntatis beatæ.

Alius modus impugnatur, qui refundit impassibilitatem in imperium voluntatis beatæ, quia incidit in id quod fugit, quia sic non constitueretur in aliquo positivo intrinseco, sed in protectione et assistentia extrinseca voluntatis beatæ; quæ voluntas licet insit beato, tamen impassibilitas ex imperio ejus est extrinseca corpori, ita ut natura sua maneat positive passibile, quod maxime refugit hæc sententia admittere. Quid enim magis juvat hanc assistentiam tribuere voluntati beati, quæ videtur ipsi repugnare, quam divinæ voluntati, si sola illa assistentia salvet intentum?

11. Impugnatur illa assistentia.

Deinde, illa assistentia ut refunditur in imperium voluntatis beati, vel proveniret ab eo quod posset removere corruptivum a corpore, quatenus vel corpus subducit corruptivo, vel certe corruptivum removet per virtutem motivam animæ beatæ subjectam voluntati; sed hoc non sufficit ad dotem, quia non tollit actionem, aut virtutem activam corrumpentis, quin agat in corpus applicatum, neque tollit etiam potentiam receptivam passionis a corpore beato. Vel illud imperium voluntatis beatæ tale esset, ut suspenderet omnem actionem et passionem inter agens et passum directe, et hoc velle physice vel moraliter, quatenus haberet assistentiam ad omne quod vellet quoad conservationem corporis a corruptione intrinseca, vel ab extrinseco.

Modus quo tribueretur illa potestas voluntati, examinatur.

Si secundum dicatur, sequitur impassibilitatem reduci ad voluntatem beati, ut in causam tantum moralem; in Deum autem ut Physicam causam, quia in illam causam physicam reducenda est incorruptibilitas, a qua in effectu et physice est suspensio actionis et passionis. Si vero primum dicatur, recte impugnatur a Doctore in littera sequente immediate; impugnatio est talis: *Si ergo dicitur*, inquit, *quod anima prohibet tunc actionem illarum qualitatum, non propter repugnantiam sui ad illam actionem, sed propter imperium sui per actum voluntatis suæ, quia dominio pleno super corpus. Hoc non videtur probabile, quia supremus Angelus per solum imperium voluntatis suæ non potest impedire actionem alicujus causæ naturalis; causæ enim corporales non obediunt Angelis ad nutum, quantum ad actionem et alterationem earum*. etc.

Voluntati non subest virtus causarum.

Confirmatur, quia voluntas suspenderet

12. Confirm. — Non fieri per potentiam obedientialem.

actionem causarum naturalium, vel per potentiam obedientialem, quam aliqui statuunt: sed hoc non, quia suspensio actionis, hoc modo non esset voluntatis, sed causæ principalis, nempe Dei. Deinde, licet admittatur talis potentia, admitti tantum debet in ordine ad actiones positivas, et non privativas, qualis est illa suspensio actionis; vel conveniret voluntati ex dono aliquo supernaturali posito in ipsa, et hoc simpliciter vel repugnat, vel in effectum illius doni in corpore glorioso refundenda esset causa proxima impassibilitatis, si aliquam formam repugnantem actioni produceret in corpore. Quod vero repugnet communicari creaturæ aliquam virtutem, qua posset suspendere actionem et passionem causarum non producta forma repugnante tali actioni et ejus termino, manifeste probatur, quia virtus causæ secundæ extrinsecæ nequit ab actione suspendi, nisi suspendatur aliquod per se requisitum ad actionem; sed a nullo potest quoad hoc dependere, si alias est completa in suo genere, nisi a sola causa prima, a qua dependet essentialiter in *esse* et actione. Deus autem per potentiam absolutam nequit facere, ut sic dependeat ab aliqua causa particulari creata, quia talis dependentia fundatur in causa secunda, qua præcise est creatura; et suspensio actionis ejus hoc ultimo modo est solius virtutis creativæ et annihilativæ, quæ soli Deo competit.

Non competit si ratione alicujus formæ a se productæ.

Causa secunda tantum a prima suspendi potest.

13. Impugnantur qui dicunt hoc convenire ipsi animæ.

Ex his satis impugnatur ille modus dicendi, quo impossibilitas tribuitur animæ beatæ, ut effective conservanti illas qualitates naturales in eo temperamento, in quo fuerunt productæ. Primo, quia conservatio illa est influxus immediatus animæ in illas qualitates per modum conservationis actualis. Sed hic influxus non convenit animæ, nisi mediantibus potentiis et operationibus, quæ non habent talem efficaciam naturaliter, ut per se constat, quia influxus conservativus æquivalet productivæ; anima autem nequit primo producere illas qualitates, quia nulla causa illas producere potest, præter illam solam, quæ potest reparare corpus mortuum; hoc autem nequit anima beata, aut alia causa præter Deum solum. Deinde, substantia creata immaterialis nequit educere formas illas de potentia subjecti; ergo minus anima, quæ necessario eas supponit tanquam dispositionem priorem corporis animalis. Superfluit præterea illa conservatio, ut proveniens ab anima, quia illa conservatio formæ permanentis a solo Deo fieri potest, a quo solo dependet essentialiter in sua entitate, quantum ad conservationem intrinsecam per modum influxus et dependentiæ a causa; vel si hoc non admittatur, de quo jam non curo, illa conservatio erit per modum assistentiæ ab anima, ut efficiens est. Sed impassibilitas hoc modo sumpta magis proprie, et minori inconvenienti reducitur in ipsum specialem influxum causæ primæ; ergo non est fingendus alius modus non necessarius, et involvens majorem difficultatem, quam ipsa res in se concepta postulat aut involvit, quia id magis suggerit media impugnandi mysteria, quam ea probat aut declarat.

Anima non agit per potentias et operationes.

Anima nequit primo producere illas qualitates.

Quod si dicatur hæc efficacia convenire animæ beatæ supernaturaliter, perinde etiam involvit difficultatem, quia actio proveniens a principio creato supernaturali est supernaturalis in substantia; illæ autem qualitates sunt naturalis ordinis, et exigunt tantum influxum conservativum ordinis naturalis in substantia. Deinde, quod magis est, nullo fundamento talis causa impossibilitatis innititur aut statuitur, et videtur magis ex dictis repugnare rationi naturali, et principiis receptis, quæ vel contemni aut applicari aliter, quam fert sensus communis, non debent.

Ingerit hic modus difficultatem mysterio.

SCHOLIUM.

Impassibilitatem non consistere in qualitate aliqua prohibente corruptionem, nec a tali oriri posse: est contra Henr. et D. Thom. 1. part. quæst. 97. art. 1. (sed non loquitur clare de hoc) et communem recentiorum. Probat Doctor tribus rationibus. Rejicit etiam sententiam Philosophorum, qui dicerent quod impassibilitas oriretur ex cessatione motus cœli, quia motus cœli per accidens tantum requiritur ad alios motus et actiones, de quo dist. 48. quæst. 2. num. 14.

7. Henr. quodl. 9. q. 16. Impassibilitas non est qualitas.

(g) Pro secunda via, scilicet pro dote, arguitur per illud ad Dioscorum, tam potentem fecit animam Deus, ut ex ejus plena felicitate redundet in corpus sanitas perpetua, et vigor incorruptibilis. Modus ponendi est talis : Sicut durities est quædam impassibilitas, scilicet prohibens quamdam passionem, puta faciliter scindi, sic possibile est aliquam esse qualitatem prohibentem omnem passionem corruptivam.

Contra hoc, illa qualitas non est qualitas cœlestis, tum quia nec perspicuitas, nec lux, nec lumen; tum quia corpus humanum cum sit mixtum, non est capax qualitatis cœlestis; vel ergo erit qualitas elementaris, vel proprie mixta ; sed sive sic, sive sic, non impediet omnem actionem vel passionem. Patet in exemplo, quia durities licet prohibeat incisionem, non tamen combustionem, vel aliam passionem destructivam. Hoc etiam probatur per rationem, quia omnes formæ ejusdem susceptivi proximi sunt ejusdem generis Physici, *ex* 5. *et* 10. *Metaph.* Sed omnes tales sunt contrariæ, vel mediæ, ut habetur *in eodem* 10. omnes autem hujusmodi non prohibent actionem mutuam, imo sunt principia actionis mutuæ; ergo illa qualitas, si est elementaris vel mixti, et per consequens ejusdem susceptivi, non prohibebit omnem passionem corruptivam, sed magis erit principium agendi vel patiendi. T. com. 33. T. com. 22. et inde.

Præterea, illa qualitas aut repugnat aliis qualitatibus, et tunc non prohibet omnem actionem, quia est ejusdem generis ; aut non repugnat, et tunc non prohibet actionem alicujus illarum in aliam, quia illæ aliæ sunt inter se repugnantes, et ita principia mutuo agendi, et ita nulli earum actionum repugnat. 8.

Opin. Philosophor. Tex. c. 73. et inde. Paris. et est 17. cap. 11. Text. 55. Impassibilitas non oritur ex cessatione motus cœli.

Pro tertia opinione arguitur : Ablato primo, aufertur quodlibet posterius ; cœlestis est primus motuum. 8. *Phys.* ergo illo cessante, nullus erit alius motus.

Contra hoc est articulus : *Stante cœlo, approximato igne stupæ, quod ignis non corrumpit stupam, est error.* Præterea per rationem, Philosophus 2. *de Generatione* : Motus pro tanto est generationis causa, quia adducit generans ; ergo tantummodo facit ad præsentiam vel ad approximationem generantis respectu materiæ ; ergo si sine motu haberetur eadem præsentia vel approximatio, æque foret generatio. Exemplum hujus, si subito per potentiam divinam Sol fieret in medio, sicut fit nunc per motum, eodem modo illuminaret et calefaceret supposita, sicut nunc calefacit, imo fortius tunc, quia non cessaret agere, quousque totaliter corrupis-

set sibi suppositum, si posset corrumpere; nunc autem, quia non moratur super passum suppositum, minus agit efficaciter in ipsum.

COMMENTARIUS.

14. (g) *Pro secunda via*, etc. Superius expressit duos modos, quibus impassibilitas reducitur in causam positivam intrinsecam. Prima est, quæ illam causam dicit esse ipsam animam beatam, ut subjicit sibi corpus perfecte, et quoad plenum dominium in ipsum. Hanc sententiam jam impugnavit. Secunda sententia reducit causam in aliquam formam positivam, quæ sit ipsa dos, quæ excludit tam actionem quam passionem corruptivam corporis et temperamenti qualitatum. Probatur hæc sententia ex Augustino ad Dioscorum, ut patet ex littera. Declaratur autem resistentia illius qualitatis per exemplum desumptum ex duritie, quæ resistit scissioni, et est quædam impassibitas quoad hoc; ita illa qualitas resistit omni actioni.

Sententia asserens, dotem esse formam positivam superadditam corpori.

15. Hanc sententiam impugnat Doctor primo, quia illa qualitas non est cœlestis, quia nec perspicuitas, nec lux, nec lumen, quia corpus humanum mixtum non est capax qualitatis cœlestis; vel ergo erit qualitatis elementaris, aut proprie mixti; sed sive una, sive altera, non est sufficiens ad illum effectum, ergo. Patet in exemplo allato, quia licet durities resistat scissioni, non tamen resistit combustioni. Patet etiam ratione, quia omnes formæ ejusdem susceptivi proximi sunt ejusdem generis physici ex Philosopho 5. *Met. text.* 33. *et* 10. *Met. text.* 22. Sed omnes tales sunt contrariæ aut mediæ, ut patet in loco proxime citato, nec prohibent actionem mutuam, aut passionem, ergo, etc.

Impugnatur.

Omnes formæ ejusdem susceptivi sunt ejusdem generis proximi.

Omissa illa sententia, quæ dicit in corpore humano dari quamdam materiam cœlestem quintæ essentiæ, quam reliqui Doctores communiter rejiciunt.

Respondent auctores ultimo citati pro qualitate illa in corpore existente et excludente omnem corruptivam passionem et actionem.

Respondent, inquam, argumentum hoc esse futile, quia illa qualitas est supernaturalis, et emanans in corpus ab ipsa anima beata, ut beata est beatitudine essentiali; admittunt ergo argumentum recte probare in formis naturalibus. Sed hi auctores magis videntur involvere latibulum supernaturalitatis, quam ex vero fundamento respondere. Admittunt omnes dotem esse supernaturalem, sed constituere dotem in tali forma, quæ sit materialis in corpore existens, eique coextensa, et invehere genus formarum materialium supernaturalium, vel ipsi disserunt nobis ex quo fundamento, vel qua necessitate id fiat? Quidquid enim sit de formis, quibus divina instrumenta, ut sacramenta, secundum sententiam gravium auctorum, elevantur ad efficiendum, rarum est adstrui formam materialem permanentem in solo genere formæ, cujus nullus alius sit usus, quam resistere actioni ab intrinseco et ab extrinseco, eamque esse supernaturalem in genere, et satis meo videri, ipsa assertione obscurum et liberum, quia neque ex effectu dotis, neque ex causis ejus colligitur, et nullo fundamento invehitur, nisi quia modi dicendi aliorum non placent, quamvis melius multo fundentur, quod probo : 16.

Responsio. Illam qualitatem esse supernaturalem.

Primus modus dicendi, quo hic effectus refunditur in animam juxta veriorem sententiam, et magis assertam D. Thomæ, habet fundamentum ex eo quod ipsa anima beata non sit forma per se constitutiva corporis; ergo ipsi magis debet 17.

adscribi hic effectus, quam alii formæ materiali. Probatur consequentia, quia illa forma materialis non perfectius actuat subjectum, quam ipsa anima; sed resistentia ad omnem actionem non habet nisi ut actuat immutabiliter corpus; ergo hic effectus magis convenit animæ, quæ perfectius actuat, et independenter a forma illa posteriori, quæ si emanat, ut dicitur, ab anima beata, debet redundare in corpus ex perfecta actualitate et actuatione animæ beatæ, ut est forma prior et perfectior in genere actus, et perfectius unita per unionem substantialem independentem a posteriori, et sicut perfectius se habent ad corpus, ut forma substantialis superioris ordinis, ita ipsum magis perficere potest, et conservare in suo temperamento naturali, quod supponit ex parte subjecti; nulla enim forma magis repugnat corruptivo sui subjecti, quam illa quæ constituit per se subjectum substantialiter, et in perfectiori gradu essendi. Ergo effectus hic supernaturalis, aut naturalis, ut volueris, magis debet tribui ipsi animæ, in qua est immediate ipsa beatitudo, a qua dicitur emanare remote hic effectus, quæ beatitudo immediatius respicit corpus mediante anima, quam mediante illa forma; sic enim magis perfecte salvatur supernaturalitas effectus, quo immediatius se habet ad causam, et sic ulterius immediatior est influxus beatitudinis in corpus mediante forma constitutiva. Item, effectus ipse quo perfectior est, debet magis attribui formæ perfectiori, si alias non repugnet per eam communicari talis effectus subjecto immediato; sed non repugnat animæ, quæ est forma corporis, licet in se spiritualis sit, communicare effectum formalem corpori; ergo magis congrue dicitur sic communicare, quam invehetur superflue alia forma in ordine ad eumdem effectum. Magis præterea est connaturale corpori conservari mediante anima quoad omnes suas perfectiones connaturales, quam per aliam formam, ad quam non dicit inclinationem naturalem; si ergo hic effectus posset provenire ab ulla forma per modum formæ, magis refundendus esset in ipsam animam beatam, ut beata est, quam in aliam formam.

[Margin: Hic effectus magis referri deberet in ipsam animam quam in aliquam aliam posteriorem.]

[Margin: Forma constituens subjectum per se magis resistit corruptivo.]

[Margin: Impassibilitas in formam perfectiorem reduci debet.]

18. Deinde, ut salvetur proprietas dotis, quasi ex beatitudine redundantis, dicitur illa forma emanare ab anima beata, ut beata est, quæro an emanet physice? Si sic, illa forma non est a Deo specialiter ad ipsam agente; quomodo ergo supernaturalis in substantia est? Deinde, quid magis congruit statuere influxum physicum animæ beatæ in suum corpus producendo illam formam, quam statuere influxum ejus etiam supernaturalem in corpus ipsum conservando? Deinde, si sic emanat eo modo quo calor, v. g. ab igne, non potest dicere ex sua ratione formali essendi majorem immutabilitatem in *esse* respectu subjecti, quam dicat principium a quo emanat, imo necessitas essendi immutabiliter reducitur in necessitatem principii prioris, a quo emanat; ergo anima ut unitur corpori immutabiliter, magis conservat corpus a corruptione quam illa forma posterior, quæ immutabilitatem essendi participat ab anima, ut a causa priore. Nequit enim anima immutabiliter se habere ad corpus, nisi hoc etiam immutabiliter se habeat ad animam; superflue ergo invehitur alia forma in ordine ad illum effectum, modo talis sit, qui possit ab ulla forma provenire, quæ nata sit inesse corpori.

[Margin: Quomodo illa qualitas emanat ab anima.]

[Margin: Non est magis immutabilis.]

19. Ex quibus patet ratio Doctoris, quæ confirmatur contra dictam responsionem, ideo forma elementaris aut mixti nequit tribuere hunc effectum corpori, quia nulla talis excludit a materia privationem omnium formarum, cujus est capax, neque

[Margin: Confirmatur.]

[Margin: Non excludit a materia privationem.]

consequenter impedit virtutem causarum naturalium, sive intrinsecarum, sive etiam extrinsecarum, positis requisitis ad agendum. Sed illa forma supernaturalis non tribuit omnem actum materiæ, aut subjecto, cui inest inclinatio passiva sub privatione; ergo nequit tribuere impassibilitatem subjecto. Minor probatur, quia radix corruptibilitatis et passionis, et actionis, consistit in materia, ut est sub privatione formæ, ad quam inclinatur, ideoque dum est in actu nequit mutari ad formam, quam actu habet, quia nihil agit, aut agere potest in sibi simile aut æquale, et ad actionem supponitur privatio, seu *non esse* termini; ergo a sensu contrario radix passionis est potentia privata forma, ad quam inclinatur.

Radix corruptibilitatis privatio.

Non includit in se reliquas formas.

Minor etiam probatur, quia illa forma sicut non includit in sua actualitate omnem formam, ad quam est potentia, et privatio in materia, sic non tollit privationem a materia, neque virtutem a causis effectivis, quæ natæ sunt dare actum materiæ; ergo illa forma, inquantum actuans est, non est nata reddere impassibilitatem materiæ in ordine ad alias formas compatibiles cum ipsa in materia; sed in materia compatibilis est forma opposita alicui privationi, ergo, etc. Subsumptum patet, quia sicut potest compati cum calore in tali gradu temperamenti, potest compati cum eodem in majori gradu, quia ideo non posset, quia vel calor repugnat in majori gradu corpori, vel certe repugnat ipsi formæ. Non primum, quia etiam corpus ut animatum potest habere gradum excedentem caloris, neque videtur illa forma etiam repugnare tali gradui, quia si repugnaret, etiam repugnaret omni gradui ut forma contraria.

Non esse repugnantiam ad actionem ex illa forma.

Præterea, quamvis illa forma tolleret actionem corruptivam sui ex perfecta actualitate, non videtur ratio, cur excludat corruptionem alterius formæ, vel mutet naturam subjecti respectu ejus, in quam nullam habet actionem aut influxum. Dicere autem huic formæ secundum suum *esse* supernaturale et formale convenire oppositum, nihil aliud est, quam sub umbra ignotæ supernaturalitatis, quæcumque libent asserere aut negare, nam de formis supernaturalibus perinde verificatur limitatio et species effectus, sicut de naturalibus.

Non tollit actionem corruptivam alterius formæ.

Ad illud quod adducit Doctor ex Philosopho quod omnes illæ formæ, quæ recipiuntur in proximo susceptivo, sint ejusdem generis, etc. ergo si aliæ formæ non prohibent passionem a subjecto, neque illa forma, quæ asseritur. Respondet Capreolus quod argumentum vim habet in formis naturalibus, non autem in iis, quarum aliquæ sunt naturales, aliæ supernaturales, qualis est illa forma, nam formæ naturales sunt in potentia naturali subjecti, supernaturales vero in obedientiali. Contra, susceptivum formæ illius est corpus mixtum, atque adeo immediatum susceptivum, cui communicat suum effectum formalem, etiam secundum adversarios, alias per modum formæ non prohiberet passionem, ergo si ex immediato susceptivo habent formæ ut sint ejusdem generis quoad corruptibilitatem, illa erit corruptibilis.

20.

Responsio Capreoli.

Impugnatio.

Deinde, responsio est ad oppositum: Si illa forma adveniat præcise susceptivo inquantum est in mera potentia opedientiali respectu ejus, sequitur non dari actum nisi ipsi ut est in potentia obedientiali, et non in potentia naturali; ergo relinquit susceptivum in sua potentia naturali ad alias formas naturales; ergo possibilis est actio in ordine ad ipsas, quia forma in tantum impedit alias formas a subjecto, inquantum actuat subjectum secundum potentiam subjecti;

Reducitur ad oppositum responsio.

ergo actus hujus formæ, si refertur ad subjectum præcise, ut in potentia obedientiali, atque adeo si potentia naturalis et obedientialis variant formas ejusdem susceptivi secundum genus, ita similiter arguunt manere subjectum in illa potentia secundum quam non actuatur.

21. Non repugnat qualitatibus subjecti. Secundo impugnat Doctor illam sententiam, quia illa qualitas non repugnat aliis qualitatibus, (et tunc non prohibet omnem actionem, quia est ejusdem generis) aut non repugnat; et tunc non prohibet actionem alicujus earum in alteram, quia illæ sunt inter se contrariæ, et principia mutuo agendi, et ita nulli actioni earum repugnat.

Responsio. Respondet Capreolus illam qualitatem non repugnare aliis qualitatibus mixtis aut elementaribus quibuscumque, quia compatitur in eodem subjecto; et negat consequentiam, quia possibile est ut forma non repugnans alteri impediat ejus actionem.

Impugnatio. Contra, ad impediendam actionem a subjecto debet aliqua repugnantia inesse, neque aliter concipi potest, quia impediens determinate se habet ad oppositum actionis, alias non apparet unde posset impedire.

22. Responsio Suarez. Respondet Suarez illam qualitatem repugnare effective, quatenus sua efficientia agit ad conservationem qualitatum, et temperamenti subjecti, sicut patet in Angelo sistente locatum corpus in loco, contra alium inferiorem in virtute, et sicut ignis sua præsentia conservat calorem a se productum. Hæc autem repugnantia effectiva non probat illum formam esse ejusdem generis.

Impugnatur. Contra, ut videtur supponere respondens, illa qualitas producitur ab anima beata; ergo magis congruit illam conservationem effectivam tribuere ipsi animæ quam prædictæ. Patet consequentia, quia eadem virtute, qua potest attingere illam qualitatem, sive instrumentaliter, sive principaliter, potest anima beata attingere ipsam conservationem qualitatum, vel ostendatur repugnantia, et sic ablegatur superfluitas alterius principii differentis.

Non posse effective conservare temperamentum, et produci. Deinde, quod neque ab illa qualitate, neque ab anima beata possit provenire talis efficacia, probatur, quia illa conservatio effectiva necessario fit per influxum. Quæritur ergo quomodo hic influxus contingat; primo non est influxus in *esse* ipsarum qualitatum, quia sic a Deo solo producuntur in eo gradu temperamenti, et antequam adveniat illa qualitas; idem autem influxus Dei est permanens ex fine particulari resuscitationis corporis semper in eodem statu permansuri, ut subjecti animæ beatæ, cujus beatitudo est permanens; manet etiam idem influxus Dei ex fine universali, quo omnia pro eo statu mansura sunt sub quiete, et sine motu ad corruptionem. Ergo sicut sufficiens est ille influxus Dei ad primam productionem, ita etiam sufficiens erit ad conservationem temperamenti, secluso omni alio influxu, ut mox infra dicetur; ergo sine tali qualitate haberi potest etiam ab intrinseco. Unde, sequitur intentum, nempe superfluere illam qualitatem ad hunc effectum, et reliquos requisitos ad conservationem temperamenti. Deinde, ille influxus si ponatur prohibens actionem intrinsecam et extrinsecam corruptivam, nequit etiam stare, quia influxus effectivus hoc modo est per actionem contrariam et productivam alicujus formæ. Vel ergo in ipsum subjectum, vel in extrinsecum agens per modum cujusdam reciprocæ actionis. Si primo modo, sequitur agens extrinsecum, aliquid agere in subjectum, cui repugnat tam actio quam effectus actionis, quæ est per illam formam, in qua ponitur dos inquantum est effectiva.

Superfluitas illius qualitatis.

Impugnatur illa efficacia formæ.

Nihil producit.

Nequit autem concipi conservatio effectiva nisi mediante actione, neque hæc, nisi ut relinquit post se terminum ; terminus ergo talis actionis, vel erit ipsum temperamentum ut immutatum ; sed hoc non, quia, ut dictum est, correspondet sic soli divinæ conservationi, ut est ad ipsum ; vel est aliquid additum, et hoc etiam non, quia sic actio agentis extrinseci ad corruptionem, v. g. caloris, tunc additum illud esset ad intensionem caloris temperamenti, et sic fieret in gradu excedente mediocritatem, quod est inconveniens quod fugitur. Vel denique esset actio illi conjuncta procedens a virtute illius formæ, ita ut integret totalem actionem cum illa, quæ est caloris naturalis in corruptivum extrinsecum, qua ejus virtus activa retardetur aut refringatur. Ve certe tota actio est ab ipsa forma in agens extrinsecum. Sed nihil horum dici potest, quia ille status, ut dixi, est expers actionis corruptivæ, agere autem in aliud ad impediendam ejus actionem, debet esse actio corruptiva suæ formæ, aut dispositionum connaturalium et requisitarum ad actionem. Deinde, illa forma si sic agit, vel activa est, deberet semper agere tam in extrinsecum quam in intrinsecum subjectum, cum sit causa naturalis, et non libera, cujus actio non est in potestate beati. Nam si esset in potestate beati per imperium suæ voluntatis, perinde etiam minus superflue diceretur cum aliis, quod tam agens intrinsecum quam extrinsecum corruptivum esset in ejus potestate, seclusa omni forma diversa. Non videtur ergo conceptibile, quomodo illa forma active conservet temperamentum, cujus ipsa non est principium primum productivum.

Non agit in extrinsecum corruptivum.

Probatio per exempla adducta.

Declaratur per exempla allata, quia ignis non conservat calorem productum a se, etiam existentem in termino sui gradus permanenter, nisi removendo actionem contrariam, et agendo ad ejus intentionem, si remittatur, vel agendo in contrarium corruptivum ad refractionem suæ virtutis activæ. Dixi *calorem in termino productum*, quia detur talis in subjecto, quantum est ejus capax, tunc cessat motus ignis ad calorem producendum; tunc ergo quomodo conservatur ad igne, nisi altero ex dictis modis, cum alias actio productiva ignis cesset producto calore in termino, et secundum capacitatem subjecti; vel alias si subjectum est capax ulterioris gradus, tunc ignis non conservat proprie, sed intendit calorem productum. Idem patet de Angelo fortioris virtutis ad sistendum corpus in loco, contra eum, qui est remissioris virtutis, quia id facit per impulsum contrarium sistendo corpus, qui prævalet impulsui alterius in idem corpus; ergo si exempla sunt ad propositum, eodem modo se habet virtus effectiva illius qualitatis per actionem aliquam contrariam modo dicto.

Exemplum de igne conservante calorem.

Exemplum de Angelo conservante corpus in loco.

23\. Præterea impugnatur præmissa responsio, quia nullum agens creatum potest primo et per se includere in sua virtute formas contrarias, aut æque primo agere simul ad formas contrarias ; hoc enim soli agenti primo competit, cujus virtus non est limitata, neque Philosophi talem efficaciam concederent causis universalibus aut particularibus in natura ; quamvis enim Sol per suum calorem agat ad condensationem, v. g. luti, et ad rarefactionem glaciei, uniformiter tamen agit producendo calorem in utroque, qui et exsiccat humorem in una materia, et expellit frigus condensans in altera, et non agit ad formas contrarias ; ergo non est conveniens hanc novam difficultatem ingerere huic mysterio sine ulla necessitate. Sed ita ingeritur, quia illa forma ut habeat effectum prætensum effective con-

Alia impugnatio ejusdem responsionis.

Nullum creatum includit in sua virtute formas contrarias.

servandi illas qualitates contrarias mixti, necessario includeret æque primo contraria in sua virtute, et ageret æque primo ad contraria. Imo quod amplius est, in sua efficacia includeret virtutem corruptivam omnis formæ, quæ incompatibilis esset illis qualitatibus, quod non videtur fundare dictum, neque enim conjecturis inhærere licet, quæ non possunt probari, et inducunt graviores difficultates.

24. esponsio liorum. Illam ormam esse ntrariam ateriali- ter.

Respondet aliter Lusitanus illam qualitatem non esse oppositam aliis formaliter oppositione contraria formæ ad formam, qualis est inter calorem et frigus, sed oppositione materiali, qua reddit corpus gloriosum incapax omnis formæ, sicut forma cœli ita repugnat omnibus aliis in eadem materia, et sicut qualitates cœlestes eo quod contrarium non habent, repugnant qualitatibus inferiorum corporum, et reddunt corpora cœlestia incapacia earum; sic etiam opacitas corporis repugnat materialiter lumini et speciebus visibilibus, quæ non habent contraria.

npugna- tio.

Contra, hæc responsio videtur magis Philosophica, et talem etiam incorruptibilitatem videtur admittere Doctor *in* 2. *d.* 14. *quæst.* 1. quamvis hanc incorruptibilitatem magis reducat ad privationem virtutis activæ creatæ, quæ nequit agere ad corruptionem. Cæterum dato quod in cœlo sit materia ejusdem rationis cum sublunaribus, ideo nequit corrumpi ejus forma, quia nequit agens sublunare agere nisi primum alterando subjectum, et corrumpendo ejus accidentia connaturalia, ipsum sibi assimilando et producendo accidentia propria in subjecto. Cœlum autem nequit, esse capax accidentis corporis mixti aut elementaris, ideo hæc nequeunt agere ad corruptionem ejus. Sed in proposito non recte quadrat, quia et corpus gloriosum est capax qualitatum contrariarum, et cum illis compatibilis est illa forma ab intrinseco tam subjecti quam formæ, quia supponit qualitates contrarias, et mixtionem corporis, quæ sine talibus qualitatibus nequit esse; ergo sicut forma non repugnat materialiter illis contrariis, sic neque his in gradu corruptionis, et excedenti potest repugnare, quia non tollit capacitatem ex parte subjecti ad eas formas, quæ de facto insunt; ergo neque ad eas in gradu excedente, quia est eadem capacitas; in cœlo autem nulla est capacitas passiva ad qualitates mixti, aut elementares, quæ si esset, cœlum esset etiam corruptibile ex hac parte. In corpore etiam opaco nulla est capacitas luminis aut specierum, quæ tantum inesse possunt corpori diaphano qua diaphanum est; ideo instantia non tollit difficultatem.

ır forma eli sit in- rruptibi- lis.

. Cœlum non est capax ccidentis orruptibi- lis.

Plura alia argumenta contra prædictam sententiam adducunt posteriores Theologi, sed reducuntur ad difficultates jam motas ex Doctore, ideoque brevitatis gratia illas omittimus. Argumentum etiam quod pro tertia opinione adducitur, quo reducitur impassibilitas in cessationem motus cœli, a quo dependent motus sublunares, alibi supra tractavimus, de cessatione motuum cœlestium, et hujus cessationis effectu, recte impugnatur a Doctore in littera, cui objicit articulum Parisiensem, et rationem alias tractatam. Fundamenta oppositæ sententiæ infra solventur.

SCHOLIUM.

Sententia Doctoris, impassibilitatem oriri ex manutenentia Dei, non permittentis ut ab aliquo lædantur vel corrumpantur corpora gloriosa, sicut non permisit pueros lædi ab igne Babylonico; ita Durand. hîc quæst. 5. et dist. 44. quæst. 4. Soto hîc q. 4. et tribuit D. Thom. in add. quæst. 83. art. 1. et videtur expresse Aug. ep. 146. Movet tria argumenta in contrarium, et solvit optime.

9. (h) Dico ergo quod causa impassibilitatis est voluntas divina non coagens causæ secundæ corruptivæ, et per hoc, est illud impassibile, non potentia remota, sed propinqua; non a causa intrinseca, sed extrinseca impediente, sicut dictum est de impeccabilitate *supra*
quæst. 6. *dist. ista, quæstione de securitate*; exemplum hujus de igne in camino, qui non egit ad consumptionem trium puerorum, non quidem per aliquam impassibilitatem intrinsecam pueris, nec ex carentia potentiæ passivæ, nec ex contrario intrinseco impediente, sed quia Deus ex voluntate sua non cooperatur ad illam actionem.

(i) Contra hoc, tunc impassibilitas non esset dos corporis beati, quia dos est aliquid intrinsecum ei, cujus est; istud autem Deum velle prohibere causas secundas, ne corrumpant, non est aliquid intrinsecum isti; consequens est falsum, quia videtur contra auctoritatem Augustini ad Dioscorum *supra* adductam.

Præterea, secundum illam positionem æque erit dos impassibilitatis in elementis, sicut in corpore Petri; æque etiam in corporibus damnatorum, quia tam elementa quam corpora damnatorum præservabuntur tunc a corruptione. Præterea tertio, tunc videtur esse miraculum in illa præservatione, sicut fuit in custodiendo tres pueros a læsione; non videtur autem quod opera perpetua divina sint miraculosa juxta illud Augustini de Civit. *Sic Deus res quas condidit administrat, ut eas agere proprios motus sinat.*

Ad primum illorum, bene potest dos non inesse realiter personæ dotatæ, sicut sponsæ non inest illud quod sibi datum est a sponso, quod consuevit aliquando dici dos, sicut habetur *Gen.* 34. ubi ait Sichem Jacob et filiis ejus : *Augete dotem et munera postulate.* Etiamsi dos dicatur illud, quod datur a patre sponsæ, sponso quidem quantum ad usum, sed remanet penes sponsam proprietas, sicut nunc usitate dicitur dos; patet quod illud non inest realiter nec sponsæ, nec sponso, sed tantummodo aliquo modo habitum ratione nuptiarum; et ita ratione nuptiarum spiritualium consummandarum in resurrectione dabitur cuicumque beato pro dote, ista assistentia divina præservans ipsum ab omni corruptivo, licet illa custodia non insit realiter ipsi custodito. 10.

Lib. 3. c. 10. Dos non necessario inest personæ dotatæ.

Aliter potest dici quod sicut dotatus habet jus in illo, quod assignatur sibi pro dote, ita hic beatus ex meritis habet jus in ista divina custodia sibi impendenda, et istud jus præservationis corporis ab omni corruptivo per divinam custodiam est dos in beato, et secundum corpus, quia est ad tutelam corporis.

Quid est dos impassibilitas?

Ad aliud, patet ex hoc, quia nec elementa habent jus, ut præserventur a corruptione, nec corpora damnatorum; imo illa præservantur ad afflictionem propter demerita præcedentia ; ista autem propter merita præterita habent jus istud, et hoc ad commodum illorum corporum. Et secundum hoc potest dici ad illam auctoritatem Augustini allegatam, quod illa

Incorruptibilitas damnatorum quare non est dos. Quomodo dotes derivant ab anima in corpus

sanitas et vigor derivatur ab anima in corpus, quia est quædam ordinabilitas ut conservetur et vigor et sanitas a Deo; et ille ordo est corporis, ut præservetur ex hoc quod est animatum tali anima, quæ anima fuit principium merendi talem sanitatem conservari a Deo suo corpori; ita quod nihil aliud est dicere illam incorruptionem derivari ab anima in corpus, quam quod istud præmium, id est, sanitas conservata, est præmium incorruptibilis corporis, mediante anima, quæ sicut erat principalior in merendo, ita principalius in natura præmiatur.

11. Impassibilitas an erit miraculosa.

(k) Ad tertium dico, quod magis naturale est coagere corpori beati ad conservationem ejus, contra contrarium corrumpens, quam coagere contrario in corrumpendo, quia causa superior perfectius agit cum secunda perfectiori. Et licet hoc nunc esset miraculum de corpore alicujus justi, quia nunc est tempus mutationis et actionis mutuæ in corporibus, tamen tunc erit status quietis et immutationis in corporibus, et pro tunc erit naturale, sive consuetum secundum communem concursum, quod agat ad quietem, sicut nunc ad motum.

Solvit rationes pro tribus sententiis refutatis positas a n. 6.

(l) Ad rationes pro tribus positionibus illis. Ad primam de dominio animæ super corpus, respondeo, Deus tunc non faciet voluntatem animæ omnipotentem, et ideo nec potentem facere quidquid volet fieri, sed sufficit sibi quod quidquid volet fieri, fiet; et sic corpus suum perfecte subdetur voluntati suæ, hoc est, erit sicut volet, sicut ipsa subditur Deo; sed ipsa subditio corporis sui erit effective a voluntate divina. Ad rationem pro secunda, dictum est quomodo intelligitur Augustinus de illa dote, quod est jus quoddam in corpore, inquantum est animatum tali anima ad talem præservationem passivam ab omni corruptione.

Ad tertiam, concedo quod motus cœli habet aliquam primitatem ad alios, utpote uniformitatis et velocitatis, sed non primitatem causalitatis, nisi inquantum adducit generans, quod est per accidens, sicut motus ignis ad lignum haberet primitatem ad combustionem ligni; sine tali autem primo bene potest esse posterius, si aliquis suppleat vicem talis primi.

Quam primitatem habet motus cœli respectu aliorum motuum.

COMMENTARIUS.

(h) *Dico ergo quod causa impassibilitatis*, etc. Proponit conclusionem propriam, nempe impassibilitatem corporis gloriosi esse ex divina voluntate non coagente causæ secundæ corruptivæ, sicut supra dixit permanentiam beatitudinis esse ex divina voluntate permanenter agente ad ejus conservationem. Eum sequuntur Tartaretus, et reliqui nostræ scholæ hîc. Ovandus *propositione* 14. Angles *in suis floribus art.* 5. *difficultate.* 1. *concl.* 2. Nicolaus de Nisa *tract.* 7. *part.* 3. *portione* 3. *quæst.* 2. *concl.* 3. et reliqui *in hac dist.* Major *quæst.* 17. Durandus *quæst.* 4. Gabriel *quæst.* 2. *art.* 2. *conclus.* 5. 6. 7. Probabilem docet Salas 1. 2. *tract.* 2. *disput.* 14. Palacius *dist.* 44. *disp.* 2. Fundamentum conclusionis sumitur ex dictis, quia hic modus est facilior, et salvat quidquid per se requiritur ad dotem hanc impassibilitatis, et subsistit ad perfecti-

16. Conclusio Doctoris hanc impassibilitatem esse radicaliter a voluntate divina.

Probatio.

orem causam, magisque connaturalem et minorem involvit repugnantiam; ergo cæteris est præferendus. Antecedens probatur quod sit facilior patet ex dictis, et quia omnes concedunt nullam involvere repugnantiam, quia Deus hoc modo potest tribuere impassibilitatem proximam, sicut in camino ignis tribus pueris tribuit impassibilitatem, et pluribus etiam Martyribus, ut legitur in actis suæ confessionis, quibus ignis et alia tormenta non nocuerunt. Quod autem aliqui affirmant per formam illam infusam concessam fuisse impassibilitatem pueris in fornace, nullo fundamento asseritur, maxime si dicatur illa forma fluere ex beatitudine animæ, tanquam effectus ejus. Beatitudo autem non fuit collata pueris; ergo neque aliqua forma per se sequens beatitudinem, nisi dicatur Deum aliter non posse tribuere talem impassibilitatem nisi mediante illa forma, quod nequit dici. Probatur etiam antecedens quoad secundum membrum, quia dato quod impassibilitas conveniat corpori glorioso ex radice beatitudinis, et ex meritis, et sit intrinseca et supernaturalis, salvatur totum requisitum ad dotem. Quod autem hic modus salvet totum hoc collective probatur: Primo, competit ei ex radice beatitudinis, tum quia impassibilitas tribuitur corpori propter beatitudinem, et ut aptetur tanquam subjectum idoneum animæ beatæ, atque ipsi debitum. Impassibilitas autem tollens passionem contrariam et corruptivam corporis, et dolorem consequentem quod debetur beatitudini permanenti, et ad finem beatitudinis ordinatur; unde autem et a quanam causa physica oriatur hæc impassibilitas, per accidens est, modo sequatur ad beatitudinem, quia illa forma quam statuunt alii, non habet rationem doti aut perfectionis, quæ ad propositum facit, nisi ut effective aut formaliter, aut, ut alii volunt, materialiter expellit omnem passionem, et per hoc tribuat impassibilitatem; ergo undecumque insit impassibilitas intrinsece corpori, perinde est, modo salvetur effectus prætensus et salvetur dos, ut inhæreat corpori per modum subjecti, reddens ipsum incapax passionis. Quod etiam ex meritis tribuatur hæc impassibilitas, satis per se constat. Quod sit etiam supernaturalis, perinde constat, quia a nullo agente creato haberi potest viribus naturæ, neque ab agente primo, nisi ut supra vires naturæ agit specialiter. Quod tertium est in illo antecedente, nempe impassibilitatem subsistere ad perfectiorem causam, et magis connaturalem, probatur, quia causa impassibilitatis, ut assignatur per formam intrinsecam, reddit causam omnino dubiam, et non probatam, et, ut nos putamus, involventem repugnantiam ad hunc effectum. Quod sit dubia, satis patet ex variis modis philosophandi adversariorum, quorum aliqui putant suum effectum ei convenire efficienter, alii formaliter, alii materialiter tantum, et quilibet ex his modis involvit suam difficultatem. Deinde, deficit in probatione, quæ neque est ostensiva, neque satis firma. Sed conclusio certa fidei, ut declaratur per rationem, non debet subsitere ad causam dubiam et incertam.

Quod hæc via sit possibilis et facilior.

Salvat quidquid competit doti.

Competit ei quod sit ex radice beatitudinis.

Non refert unde sit impassibilitas physice, modo sit ex beatitudine.

Est ex meritis, et supernaturalis.

Impassibilitas ut est immediate a Deo, subsistit ad perfectiorem causam.

Causa ab aliis assignata est dubia, et difficilis

17. Causa certa et sufficiens impassibilitatis.

E contra, refundendo hanc impassibilitatem in primam causam, nihil incerti involvit apud Theologos, qui perfectam rationem omnipotentiæ in Deo statuunt, per quam potest agere ad conservationem effectus a se producti uniformiter et immutabiliter, et suspendere concursum necessarium et requisitum ex parte causæ corruptivæ effectus, et perinde necessario sequitur impassibilitas et incorruptio ejus; ergo hoc statuendo, veritas hæc subsistit ad certiorem et perfectiorem causam.

18. Impassibilitas ut est a Deo immediate est magis connaturalis.

Quod vero sit magis connaturalis etiam effectui, probatur, quia magis connaturale est effectui conservari ab ea causa, a qua solum produci potest, et de facto producitur, ut ab ea recipiat conservationem, a qua et ipsum *esse;* sed a solo Deo corpus fuit formatum et reductum ad temperamentum requisitum ad animam beatam, ne in sua beatitudine retardetur ab aliquo impedimento ex parte corporis; ergo sic ipsi est magis connaturale, ut tam beatitudo quam perfectio accessoria quam a Deo producente recepit immediate agente, ab eodem etiam conservetur. Deinde, hic ipse effectus videtur ex dictis necessario exigere virtutem et influxum solius Dei, ut complete habeatur, et in perfecto gradu, quia ipsi soli subjecta est causa tam intrinseca quam extrinseca corruptiva corporis, sicut et ipsum corpus gloriosum quoad se, et quoad temperamentum, in quo producitur ad effectum perfectæ beatitudinis a solo Deo, et supponitur formæ prætensæ, si daretur. Deinde, quidquid sit de potentiis rationalibus, quibus ex modo quo ipsæ influunt in suam beatitudinem, magis connaturale est elevari per habitum, ut formam permanentem, qua possit attingere objectum, eliciendo ipsam operationem, in qua consistit beatitudo illarum. Corpus gloriosum non exigit connaturali debito proxime aut remote talem qualitatem, per quam redderetur impassibile, quia si illa qualitas hoc munus præstet effective, nulla est virtus naturalis, etiam inchoata, in corpore, quæ ad eumdem effectum aliquo modo ordinetur, imo magis ex principiis intrinsecis ordinatur ad contrarium.

Conservatio effectus perfectius habetur a causa productiva.

Illa qualitas non debetur corpori.

19. Quod si dicatur illa qualitas formaliter aut materialiter præstare illud munus, nequit ostendi connaturalitas ulla in corpore in ordine ad ipsam; ergo magis connaturale est corpori recipere hunc effectum a Deo causa efficiente, cui perfecte subditur quoad *esse* et conservationem, quam ab illa forma ad quam nullum dicit ordinem per se, et essentialem in ratione entis aut effectus. Deinde, illa impassibilitas est perfectior aut completior, ut provenire potest a Deo, quam ut præstari posset a forma, quia impassibilitas, in quantum dicit aliquid positivum perfectius habetur per conservationem permanentem Dei seu actionem continuatam, qua produxit corpus in tali temperamento, et ad finem etiam perpetuandi corpus in illo eodem *esse*, quæ actio est identificata termino, ac proinde ipsi magis intrinseca quam actio quæcumque proveniens a forma accidentali. Actio autem illa Dei permanens superat ab intrinseco omne corruptivum corporis, quia causa superiore perfecte, et in actu secundo determinata ad effectum, nulla virtus inferior potest agere ad ejus corruptionem, et hoc ipso quod Deus determinate semper agat ad conservationem effectus in *esse*, suspenditur omnis concursus ejus ad corruptionem talis effectus necessarius, sine quo concursu nulla causa secunda est in potestate proxima ad agendum in subjectum. Sic ergo influxus ille Dei intrinsecus et identificatus effectui realiter dat causam formalem positivam et intrinsecam impassibilitatis, atque adeo magis per se quam forma accidentalis, dat ex consequenti causam privativam, qua hæc actio suspendit ex natura sua, et prout procedit a divina voluntate omnem actionem causæ corruptivæ, et concursum ad eam, et sic tollit potentiam proximam causæ secundæ ad corruptionem corporis gloriosi, ergo perfectius et completius habetur impassibilitas ex vi hujus actionis, quam per formam prætensam, quæ sicut non includit virtutem cau-

Nullus est per se ordo corporis ad ipsam.

Impassibilitas est completior ut est a Deo.

Actio Dei magis intrinseca termino.

Determinatio causæ superioris prævalet causæ inferiori.

Actio Dei positive, et privative dat completam causam impassibilitatis.

Per eam habetur major

impassibilitas. sæ creatæ corruptivæ, sic non subigit ejus actionem, nisi vel mere resistendo, vel reagendo ad oppositum; tollere autem passionem in causa et effectu magis repugnat passioni, quam tollere eam in solo effectu.

20. Quod etiam sic se habeat actio Dei conservativa respectu corporis gloriosi, facile potest intelligi ex fine beatitudinis speciali, quo aptatur ipsi corpus semper permanens in eodem temperamento, quod producitur ad semper permanendum; si ergo ex natura actionis potest habere talem permanentiam, non exigitur alia causa diversa. Accedit præterea quod ex fine universalitatis status sequatur etiam suspensio actionis corruptivæ, nam ille status est quietis; hæc autem provenit non ex forma intrinseca rebus creatis, sed a solo divino concursu; dos autem peculiaris impassibilitatis in corpore glorioso debet per idem servata proportione constitui; ergo in productione ejus in tali temperamento et conservatione. Unde, priores modi dicendi supra enumerati, qui hanc impassibilitatem reducunt in statum temperamenti, et conservationem ejus, vel ab anima, vel ab alia forma effective, facilius salvarent dotem hoc modo quam aliter.

Actionem productivam corporis a Deo continuari.

Congruit providentiæ illius status.

Objectio. Dices, Doctor reducit impassibilitatem in causam extrinsecam, nempe Deum non coagentem ad corruptionem; ergo non recte reducitur in aliquam causam intrinsecam.

Solvitur. Respondetur Doctorem reducere in causam extrinsecam effectivam illam impassibilitatem, tamen supponit id, quod jam declaratum est, nempe actionem Dei conservativam intrinsecam effectui, quia instantia, quam adducit de securitate beatitudinis, hoc ipsum involvit, sicut ipse declarat *quæstione* 6. *supra allegata*, quia permanentiam beatitudinis reducit in perpetuum Dei influxum, et semper permanentem. Idem supponit in præsenti, quia suspensio divini concursus ad corruptionem corporis gloriosi supponit ipsum productum et conservatum; explicat autem Doctor conclusionem per illud quod sequitur talem influxum, et quod est privativum, quia ipsa impassibilitas sonat privationem passionis recipiendæ a causa.

(i) *Contra hoc tunc impassibilitas*, etc. Objicit contra conclusionem, quod tunc dos non esset aliquid intrinsecum corpori glorioso. Secundo, quia illa assistentia etiam erit in elementis in damnatis et aliis corporibus; ergo non erit aliqua dos specialis corporis gloriosi. Tertio multiplicantur miracula, quia erit contra providentia, qua regit universum, quia ut dicit Augustinus: *Sic Deus res quas condidit, administrat, ut eas agere proprios motus sinat*, etc. de civitat. libr. 3. cap. 3. 21.

Triplex objectio.

Respondet ad primum, dotem non inesse sponsæ, sive accipiatur pro dote propter nuptias recepta a sponso, vel pro dote ad alimenta recepta a patre, licet jus ad dotem sit intrinsecum. Respondet ergo quod sicut dotatus habet ab intrinseco jus ad dotem, sic beatus ex meritis habet jus ad protectionem illam divinam, qua præservetur ab omni corruptivo, et illud jus est dos intrinseca.

Ad primam

Jus ex meritis intrinsecum beato ad impassibilitatem.

Explicari potest, quod hoc jus sit duplex, nempe morale ex meritis, et hoc explicat Doctor; Physicum ex ipsa beatitudine perfecta, quo exigitur corpus tale et temperatum ex natura beatitudinis, ut est permanens et immutabilis. Hæc trahit secum exigentiam impassibilitatis. Dos ergo in recto potest constitui in debito utroque ad *bene esse* beati, cujus usus consistit in ipsa conservatione actuali corporis tam intrinseca quam extrinseca, quod est bonum, ad quod fundatur jus tam morale quam natu-

Debitum physicum et morale non impassibilitatis.

Dos consistit in utroque jure. rale. Sumendo ergo dotem, ut comprehendit tam jus quam etiam præservationem illam ex jure, potest dici dos; et sic non solum includit intrinsecum bonum conservationis et juris, sed etiam extrinsecam privationem, qua tollitur causa quæcumque corruptiva, ut non sit potens proxime ad corruptionem. Hoc modo non præservantur elementa ex debito proprio, sed ad statum et integritatem universi, neque etiam corpora damnatorum, quæ non habent præservationem a pœna et dolore; neque ex fine debiti aut juris acquisiti sibi, sed ex fine justitiæ divinæ manifestandæ, et consequenter in pœnam et passionem debitam.

22. Solvitur fundamentum oppositæ sententiæ. Ex hoc solvitur fundamentum sententiæ oppositæ, quod potissimum est ex eo quod dos sit aliquid intrinsecum. Admittimus enim esse intrinsecum quoad jus, et omnem positivum usum juris, nempe ipsam conservationem in effectu per actionem divinam, quæ transit in terminum; quoad vero privativum, quod infert in ordine ad extrinsecum, non inest, quia illa assistentia Dei, qua suspendet actionem extrinseci aut intrinseci corruptivi, respicit immediate virtutem causarum, quoad hoc suspensam.

August. Explicatur præterea auctoritas Augustini ad Dioscorum epistola 56. *Tam potenti*, inquit, *natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine, quæ in fine temporum sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo, quæ fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis,*
Declaratur. *id est, incorruptionis vigor*, etc. Quam auctoritatem recte declarat Doctor, nempe vigorem et sanitatem dari corpori mediante anima, et tanquam præmium laborum, et quia tali anima beata, est animatum, quæ ipsam sanitatem, quæ versatur in temperamento, exigit in subjecto, quamvis a Deo tale temperamentum immediate recipit, ut omnes concedunt, et non ab anima, aut ejus beatitudine tanquam a causa physica; anima enim ante sui unionem supponit corpus sic aptatum, quia tamen in ordine ad animam et propter ipsam datur ut finem et propter merita, quæ in corpore habuit, ideo dicitur redundare ab anima tanquam finali causa scilicet, et meritoria. Dos ex beatitudine redundat in corpus.

Hinc etiam vigor excludens corruptionem eodem modo redundat ex anima, 23.
ut *supra* explicatum est, qui vigor est quidem intrinsecus corpori animato per sui conservationem in dicto temperamento, ex quo proxime ipse vigor et sanitas est, excludens corruptionem, sive per intrinsecum, sive per extrinsecum agens. Hanc etiam incorruptionem corporum tribuit idem *epistola* 146. *ad Cosentium*, divinæ virtuti, quæ præservavit vestimenta et calceamenta Judæorum incorrupta quadraginta annis in deserto, et tres pueros in camino ignis. Frustra autem aliqui ex hoc ultimo loco contendunt Augustinum patronum facere prioris sententiæ, nam Augustinus nihil aliud intendit, quam incorruptibilitatem corporum possibilem esse a Deo sive extrinsecam suspensionem corruptivi, sive per intrinsecam conservationem ex parte corporis. *Valet igitur divina potentia*, inquit, *de ista visibili atque tractabili natura corporum quibusdam manentibus, auferre, quas voluerit qualitates, ac per hoc valet etiam membra mortalia formæ lineamentis manentibus, corruptione vero mortalitatis emortua, stabili vigore firmare ut absit labes, adsit effigies, adsit motio, absit fatigatio, adsit vescendi potestas, absit esuriendi necessitas*, etc. Hæc conclusio Augustini est ex præmissis, illudque tantum intendit, quod prædictum est, nempe potentiam divinam pos-

Tribuit hunc effectum divinæ virtuti.

August.

Declaratur. se, et ab intrinseco conservare firmitatem et vigorem corporis gloriosi, et ab extrinseco removere corruptionem, suspendendo actionem corruptivi, conservando vigorem et temperamentum corporis in eo statu quo ipsum reparavit, eique univit animam beatam.

24. Ad 3. object. (k) *Ad tertium*, etc. Respondet ad tertiam objectionem præmissam, qua dicitur multiplicari miracula, si Deus non concurrat cum causis naturalibus juxta virtutem earum innatam. Respondet Doctor esse connaturale providentiæ ordinariæ status quietis, in quo res omnes deductæ sunt in terminum sui motus et quietis, non coagere causis corruptivis; nam stabilis quies naturæ provenientis ad suum finem id exigit, ut media per motum et corruptionem, quæ sunt ad finem cessent fine jam acquisito, qui perfecte acquiritur homine, ad quam cætera ordinantur constituto in termino suæ peregrinationis, Deique misericordia et justitia sufficienter declarata per finalem sententiam.

Providentiæ status immortalis.

25. Ad rationes oppositarum opinionum. (l) *Ad rationes pro tribus positionibus illis*, etc. Hæ positiones sunt illæ, quæ reducunt impassibilitatem in animam beatam, et ejus voluntatem, vel in cessationem motus cœli. Respondet ad primum, quod est ex dominio voluntatis beatæ animæ in suum corpus, dicit quod sicut illa voluntas non habebit omnipotentiam Creatoris, sic etiam ex proprio imperio non poterit subdere causas naturales, quæ dependent tantum a suo creatore, aut destruere ex efficacia sua physica ordinem earum ad subjectum alias capax passionis, ut nata est esse ab illis ; sufficit ergo ut ex assistentia perpetua Dei sic subdatur corpus animæ, ut illud fiat circa corpus, quod ipsa anima vult. Ad locum Augustini ad Dioscorum, jam responsum est. Ad tertium, quod fuit de motus cœli cessatione, patet ex littera, et ex impugnatione ejus alias subjecta in corpore.

SCHOLIUM.

Circa solutionem secundi docet quod beati habebunt illas sensationes, qui nihil habent imperfectionis comitantis. De visu docent August. 22. civit. 30. Chrysost. epist. 5. ad Theodorum, Greg. 8. mor. 27. alias 31. qui etiam dicunt videre beatos usque ad interna viscera, aliorum corpora ; et in hac visione, prout ad Christi corpus terminatur, præcipuam corporis beatitudinem consistere, docent Cyprian. serm. de Nativit. Christ. et August. de spir. et anima cap. 4. et in manual. cap. 26. De auditu idem tenent communiter Theologi cum Doctore hîc, et D. Thom. dist. 44. quæst. 2. art. 2. et constat ex conversatione Christi post resurrectionem cum Apostolis ; docet August. in id Psalm. 149. *exultabunt sancti*, Laurent. Just. de discipl. et perfect. Mon. cap. 23. licet D. Bonavent. hîc art. 3. quæst. 1. dubitet. De odoratu nihil est certum ; tamen August. seu actor lib. de Spir. et anima c. 58. idem asserit, quod de visu et auditu, cumque constet corpora varia Sanctorum sepulta, suavem odorem sæpius emisisse, id concedendum est corporibus gloriosis. De gustu Doctor hîc dubitat, et de tactu non loquitur. Tamen auctus horum competere beatis tenent Anselm. de similit. cap. 57. et Laurent. Just. de disciplina et perfect. c. 23. et colligitur ex Propero, lib. 1. de vita contempl, cap. 4. Ad tertium, quod ait esse simpliciter naturale, quod aqua sit sursum, ne detur vacuum, intelligit esse naturale respectu universi, non respectu aquæ, ut constat ex ratione, quam subdit, et intento solutionis. Et quia 3. dist. 27. num. 13. expresse docet aquam non inclinari sursum, ne detur vacuum, quia ejus forma est naturalis determinata ; ad deorsum per hoc facile concorda apparentem contradictionem inter hæc duo loca.

(m) Ad rationes principales. Ad primam, si concedatur auctoritas Gregorii, quæ tamen non videtur necessaria, quare enim non posset 12. Ad arg. 1. Incorruptibile potest palpari et

...gi, non realiter, ...d intentionaliter.

palpari cœlum a digito ibi existente, hoc modo intelligendo palpationem, quod illud corpus subtiliter resisteret tractui; licet non immutando per aliquam qualitatem sensibilem sibi derelictam, utpote, nec ut durum, nec ut molle, nec ut calidum, nec ut frigidum, etc. Quod autem palpatur secundum aliquam qualitatem sensibilem immutando tactum, bene est corruptibile, sibi derelictum, et ita non plus sequitur, nisi quod illud corpus, si non præservaretur a Deo, esset passibile passione corruptiva.

Thom. 4. d. 44. art. 2. ...ichard. ...t. præs. ...4. q. 3.

(n) Ad secundum dicitur, quod omnes sensus beati erunt in actu suo. Ratio est ad hoc, quia quælibet sensatio est propria perfectio sensitivi. Tamen non video necessitatem, quod sensus pertinentes ad nutritionem tunc sint in actibus suis, cum tunc nutritio non sit necessaria, quia non erit corpus animale, id est, indigens alimentis. Aliqui tamen bene possunt poni in actibus suis, quorum actus non requirunt imperfectionem concomitantem, sicut visus et auditus, qui sunt magis spirituales ; de visu nullus dubitat, nec de auditu, si est ibi sonus et possibilis multiplicari, et immutare auditum.

13. Cum arguitur quod talis immutatio non est sine immutatione reali corruptiva, nego, quia aliquando est major immutatio intentionalis, et minor realis, et e converso, ut dictum est alias *in isto* 4. *dist.* 44. *quæst.* 3.

...xcellens sensibile

Ad probationem, *excellens sensibile,* etc. concedo quod nunc concurrunt illæ duæ immutationes simul, quia activum est potens agere utraque actione, et passivum vel idem, vel conjunctim est, vel receptivum utriusque actionis ; et ideo nunc utraque actio simul est in eodem passo, vel in utroque passo, similiter conjuncto, licet quandoque una major, et alia minor, secundum dispositionem passi ad hanc vel illam; tunc autem non præservabit Deus organa sensuum ab una passione eorum, quia non est ad perfectionem eorum sic præservari; præservabit autem totum corpus ab alia actione, quia hoc est ad bene esse, quod corpus meruit mediante anima, vel anima ipsi corpori, vel totum ipsi corpori principalius per animam.

quare corrumpit sensum, et qua immutatione.

(o) Ad tertium, si negatur elementa esse realiter in mixto, patet responsio. Si autem non negatur, dico quod illud est simpliciter violentum, quod opponitur simpliciter naturali,et magis violentum, quod opponitur perfectiori naturali, et minus, quod minus naturali. Exemplum, aquam esse sursum, ut salvetur plenum in universo, non est simpliciter violentum, imo si tunc descenderet, relicto, vacuo superius, esset simpliciter violentum, et secundum *quid* naturale,quia natura totius universi magis est principium naturalitatis, quam natura ista particularis, et magis naturale est,quod tali toti convenit, quam quod proprie huic parti. Corpus autem mixtum, et maxime humanum perfectius quoddam est naturale quocumque elementorum ; et ideo quod naturale est illi corpori, hoc est simpliciter

Ad arg. 3. Vide 15. dist. 2. et sup. d. 43. Grave non descendere ne detur vacuum, est naturale, concorda cum Doct. 3. dist. 27 num. 13.

magis naturale, quam quod esset naturale unicuique elementorum secundum se. Magis ergo naturale est, quod conservetur corpus hominis, et elementa violenter in eo quam quod violenter dissolvatur corpus hominis, et unumquodque elementum sua naturalitate tendat in suum proprium locum.

14. Nullum violentum perpetuum, non admittitur a Theologo.

Ista autem propositio, *nullum violentum perpetuum*, non est necessaria Theologis, loquendo de violento contra naturam particularem hujus, quia Deus potest conservare aliquod particulare perpetuo sub opposito ejus, ad quod naturaliter inclinatur. Sed apud Aristotelem erat vera, quia omni potentiæ passivæ ponit in tota coordinatione causarum activarum correspondere aliquam causam, quæ aliquando necessario reduceret eam ad actum; ergo illa potentia naturalis aliquando reduceretur ad actum, et ita violentum sibi oppositum corrumpetur.

Ad 4. Quando actus repugnat actui, possibilitas adhuc stat cum illo, sed non cum necessitate illius.

(p) Ad aliud de 1. *Cœli et mundi*, respondeo, quando actus repugnat actui, licet possibilitas ad illum actum stet cum illo, et magis cum possibilitate ad illum, tamen possibilitas ad istum non stat cum necessitate illius, quia si ille est necessarius, iste est impossibilis, quia repugnans necessario est impossibile. Ideo si Plato dixit cœlum contingenter se habere ad corrumpi vel deficere, et etiam contingenter ad perpetuo servari a Deo, nihil valet ratio contra ipsum, quod posito possibili sequitur incompossibilitas, quia in talibus, ubi uterque actus est contingens divisim, ex positione possibilis in *esse*, non surgit nova impossibilitas.

Exemplum, curram cras, possum non currere cras, ponatur in *esse*, nulla incompossibilitas oritur. Si autem posuit alterum dictorum necessarium esse, vel probetur quod ex possibilitate, quam concedit, sequatur gratia materiæ, necessitas, tunc ponendo aliud possibile in *esse*, non habetur nova incompossibilitas ; sed quæ nunc est manifesta inter *inesse* necessarium, et *non esse* oppositum, prius fuit inter *non esse* necessarium et possibile.

Et hoc modo debet exponi ratio Aristotelis ; vel si accipiendo a Platone, si dedit quod cœlum necessario perpetuabitur a Deo, et tunc ponere in *esse* illam, possibile est cœlum corrumpi vel desinere, sequitur impossibile, non propter positionem possibilis, quia comparando ad oppositum necessarium, non est nova incompossibilitas; vel si non dedit, probandum est sequi ex dato, quod quidem verum est secundum Philosophum, quia secundum eum *nono Metaphysicæ*, quodcumque sempiternum est necessarium, et ita si potest esse sempiternum, necessarium est sempiternum; et ita Commentator pertractare videtur rationem illam de cœlo et mundo, quia natura mutaretur, si de possibili fieret sempiternum, vel duæ naturæ oppositæ simul essent in eodem, quod expositum est *dist.* 8. 1. *quæst. ult.* 15.

Text. 17.

Com. 138. In perpetuis secundum Arist. idem est esse et posse, sicut in divinis secundum fidem. Com. 41.

Aliter probatur sequi ex dato, quia Deus quidquid immediate agit, necessario agit secundum Philoso-

phum; ex hoc procedit *in princ.* 8. *Physic.* Et hæc secunda probatio concludit aliam necessitatem, quia inevitabilitatis, quam prima, quæ concludit aliquam necessitatem intrinsecam. Secundo modo motus cœli est necessarius, non primo modo, 11. *Metaphys.* utroque modo deducendo necessitatem ex actu, vel possibili dato a Platone. Positio alterius possibilis in *esse* manifestat positionem esse inconvenientem, quia includentem contradictionem, quia sicut nunc est contradictio actus ad necessitatem, ita prius fuit possibilis ad eamdem, licet minus manifesta.

COMMENTARIUS.

26. Ad rationes principales. (m) *Ad rationes principales. Ad primam*, etc. Hoc fuit ex Gregorio super illis Joann. 20. *infer digitum*, etc. Corrumpi necesse est quod palpatur, etc. Corpus gloriosum Christi palpabile est; ergo corruptibile. Respondet intelligendum esse de palpabili inferente passionem, non vero de ea quæ non infert passionem, licet aliquam resistentiam ex quantitate, quæ est sensibile commune.

Immutatio intentionalis non repugnat corpori glorioso.

Dices quod sensibile commune non habeat actum sine proprio; ergo, etc.

Respondetur, ut patet ex sequenti, quod immutatio intentionalis, quæ non est corruptiva, non repugnat corpori glorioso.

Ad 2. (n) *Ad secundum*, etc. Hoc fuit, quod si corpus gloriosum sit impassibile, non poterit sentire aliquod sensibile, quia omne sensitivum potest corrumpi per excellens sensibile; ergo. Respondet secundum aliquos in statu gloriæ fore omnes sensus in suo actu. Dicit tamen non videri necessarium, ut illi sensus sint in actu, qui ordinantur præcise ad nutritionem, quæ cessabit in illo statu. Vide circa hæc Scholium præmissum, et modernos, maxime Lusitanum *lib.* 4. *in tertio tom. de beatitudine*, ubi copiose agit de singulis potentiis sensitivis, et eorum actibus in corpore glorioso; negat Doctor in glorioso corpore fore passionem læsivam a sensibili excedente.

Responsio.

An sensus habebunt suos actus in gloria.

(o) *Ad tertium*, etc. Hoc fuit, quod nullum violentum sit perpetuum; sed corpus gloriosum habet in se quatuor elementa, quæ præter unum sunt extra locum naturalem, ad quem inclinantur; ergo in statu violento. Respondet in naturali dari quosdam gradus, ita ut id quod est secundum inclinationem totius, sit magis naturale, et secundum majorem et perfectiorem inclinationem naturæ, quam illud quod est secundum inclinationem partis. Proinde, corpus gloriosum constans elementis (modo in illo sunt formaliter, quod ipse alias negat) magis est secundum perfectionem naturæ, et oppositum magis violentum naturæ, quam sit conservatio corporis; deinde, illa propositio: *Nullum violentum est perpetuum*, etc. non est necessaria apud Theologos, qui id fieri divina potentia concedunt, sed apud Philosophum ex errore suo peculiari de necessitate causæ primæ in agendo est necessaria, quia diceret omni potentiæ passivæ correspondere aliquam activam, quæ necessario reducit passivam in actum. Ad 3.

Diversi gradus naturalitatis.

(p) *Ad aliud de primo cœli*, etc. Hoc fuit quartum in ordine, quod est argumentum Philosophi contra Platonem. Vide responsionem in textu.

QUÆSTIO XIV.

Utrum corpora beatorum erunt agilia?

D. Thom. *in addit. quæst.* 84. *art.* 1. *et* 4. *d.* 44. *quæst.* 2. *art.* 3. Richard. *hîc art.* 3. *quæst.* 7.

Major. *quæst.* 18. D. Bonavent. 2. *part. a.* 4. *quæst.* 1. *et* 2. Gabriel *dist.* 44. *quæst.* 2. *a.* 2. Suar. 3. *part. tom.* 2. *disp.* 48. *sess.* 4. *Vide* Scot. 9. *Metaphys. quæst.* 14.

1. Adverte, quod diversificantur originalia in seqq. et præced. hujus dist. et seq. Arg. 1.

Utrum corpora beatorum erunt agilia? Videtur quod non, quia nihil erit ibi frustra. Sed agilitas poneretur ibi frustra, quia non poneretur, nisi propter motum localem, qui non erit ibi; tum quia omnis motus ut sic, est actus entis imperfecti, quia entis in potentia; sed beati non erunt imperfecti; ergo, etc. tum quia primus motus non erit, qui est causa aliorum motuum; tum quia tempus non erit; omnis autem motus est in tempore.

Arg. 2. Præterea, si haberent corpora resurgentium agilitatem, non indigerent alio motore ad judicium, vel adjutore ad movendum; sed hoc non est verum, quia secundum Apostolum rapientur ab Angelis *in nubibus obviam Christo*, etc.

Arg. 3. Præterea, beati secundum merita sua erunt indeterminata approximatione ad Christum; sed illi, qui erunt propinquiores, nollent moveri ad locum remotiorem, quia amitterent eorum præmium in parte, ad tempus; nec e converso, quia eorum meritis non congruit.

Arg. 4. Text. 62. Præterea 2. *de Cœl.* quanto aliqua sunt perfectiora, tanto paucioribus operationibus attingunt perfectionem suam; sed tunc erunt beati, et corpora eorum perfectissima; ergo non indigent motu locali, ut sic operentur diversimode ad suam perfectam beatitudinem consequendam.

Ratio opposit. Contra, Sap. 3. dicitur, quod *tanquam scintillæ in arundineto discurrent.* Et Isai. 40. *Qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilæ, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient.*

SCHOLIUM.

In quolibet sensitivo esse duos motus; alterum provenientem ab elemento prædominante, ut descendere in gravi, alterum ab anima, ut progredi. Differunt tripliciter: Primo ratione principiorum diversorum. Secundo, primus motus non sequitur cognitionem, sed appetitum naturalem, et ideo semper est ad unum situm. Secundus, quia sequitur cognitionem, non est semper ad unum situm vel locum. Tertio, mobile a primo motu, non potest se sistere, a secundo sic. Describit agilitatem, ad quam duo requiruntur, scilicet perfectio virtutis motivæ, et dispositio corporis, ne motui locali resistat.

(a) Respondeo, hîc sunt breviter quatuor vel quinque videnda per ordinem. 2. In quolibet composito sensitivo sunt duo motus, et hi differunt in tribus.

Primum est (b), quod in homine et in quolibet composito sensitivo, est duplex motus: Unus secundum exigentiam elementi prædominantis secundum quantitatem, sicut motus deorsum propter prædominantiam terræ in corpore humano secundum quantitatem; alius est motus non ratione talis elementi prædominantis, sed ratione, qua animatum est, et est motus progressivus.

Differunt autem isti motus secundum tria: Uno modo ex parte principiorum, quia principium unius motus est mixtum per naturam elementi prædominantis; et ideo post mortem, quando maxime illud elementum prædominatur, redditur corpus gravius; principium autem alterius motus est in anima.

Secundo differunt, quia motus qui consequitur animatum ratione corporis, non sequitur cognitionem, sed appetitum naturalem illius corporis, et ideo est ad unum, sicut appetitus naturalis ad unum determinatur. Alius autem motus, qui est ratione animæ, sequitur apprehensionem, quæ non est semper respectu unius loci et situs, sed nunc respectu unius, nunc respectu alterius; ideo appetitus animalis sequens cognitionem non est respectu unius situs, propter quod ille motus non est semper secundum eumdem situm, nec semper ad eumdem locum. Tertio differunt, quia animalia in illo motu, cujus anima est principium, possunt se sistere per intrinsecum; brutum enim, quamvis non moveatur libere, potest tamen cum alio occurrente apprehenso se sistere; sed in alio motu non potest se sistere, sicut nec elementum prædominans in ipso potest se sistere in motu suo.

3. [...]efinitio [...]ilitatis.

(c) Secundo videnda est ratio nominis agilitatis, et dico quod ratio ejus in communi est, quod agilitas est habilitas in aliquo ad prompte movendum se, eo motu cujus principium est anima. Corpus enim agile movet se secundum locum, non motu naturali, cujus principium est elementum prædominans, sed anima, quorum motuum differentia patet ex articulo præcedente; et quia agilitas non potest esse in aliquo toto ad faciliter movendum se, nisi concurrente virtute motiva et mobili, ideo ad rationem agilitatis in speciali requiritur perfectio virtutis motivæ in anima, et congrua dispositio, non repugnans isti motui ex parte corporis. Est ergo in speciali agilitas habilitas in aliquo toto ad prompte movendum se secundum locum ex perfectione virtutis motivæ animæ, et congrua dispositione corporis.

[...]e requi[...]rantur agilitatem.

COMMENTARIUS.

1. Ordo et divisio quæst.

(a) *Respondeo, hîc sunt breviter*, etc. Dividit quæstionem in quinque membra seu articulos. In primo distinguit duplicem motum in animali; alium naturalem, alium progressivum. In secundo describit quid sit agilitas. In tertio agit de motu non organico corporis per animam. In quarto de dispositione corporis requisita ad agilitatem, et an requiratur aliqua qualitas in corpore, et resolvit quæstionem. In quinto resolvit non requiri qualitatem supernaturalem ad hoc munus. Deinde, respondet ad objectiones pro opinione, et ad argumenta principalia.

2. Art. 1.

Motus naturalis.

(b) *Primum est, quod in homine*, etc. In hoc articulo docet in homine, et quolibet sensitivo esse duplicem motum, alterum ex natura prædominantis elementi secundum excessum, v. g. motus deorsum ob prædominationem terræ in corpore humano; et hic motus est naturalis.

Progressivus. Differentia utriusque.

Alius est motus conveniens, qua animatus est, et supponens apprehensionem, et hic dicitur progressivus. Differunt hi motus primo ratione principiorum, quia prior motus oritur a natura elementi prædominantis, ideoque manet in mortuo, in quo ex absentia animæ tunc maxime dominatur elementum, ut fiat corpus tunc gravius; secundus motus est ab anima in mixto. Differunt secundo, quod prior non sequatur cognitionem, sed appetitum na-

Cur motus naturalis

sit ad eumdem situm, non ita progressivus.

turalem, ideoque semper est respectu unius situs. Secundus vero sequitur cognitionem, quæ sicut non est semper ad idem, ita neque motus eam sequens est ad eumdem situm. Tertio differunt, quod movens se progressive se possit sistere, non ita movens se naturaliter; potest enim mutari affectus in appetitu sensitivo, qui affectus est determinans ad motum; non ita potest mutari natura in mixto, ut est principium motus naturalis.

3.

Art. 2 De ratione nominis, et quid sit agilitas?

(c) *Secundo videnda est ratio nominis*, etc. In hoc articulo breviter describit quid sit agilitas in communi, dicens esse habilitatem in aliquo ad prompte movendum se eo motu, cujus principium est anima. Ad hanc requirit virtutem motivam in anima, et dispositionem congruam in corpore. Subdit dispositionem specialem agilitatis, quid sit agilitas in aliquo toto ad prompte movendum se secundum locum ex perfectione virtutis motivæ animæ, et congrua dispositione corporis.

SCHOLIUM.

Animam posse movere non organice. Primo, quia corpus potest, licet non progressive, tendere in suum locum, et aliud sibi annexum eo trahere. Secundo, hoc non repugnat animæ ratione intellectualitatis, alias et Angelo; nec ratione imperfectionis, quia perfectiores actus ei conveniunt, scilicet velle et intelligere. Tertio, corpora gloriosa sic movebuntur juxta id : *Ambulabunt et non deficient*, et non nisi ab anima, de quo supra dist. 10. quæst. 7. Ostendit utrumque movendi modum ab una eademque virtute motiva esse posse, licet eadem potentia operativa non posset esse organica, et non organica simul, quod optime explicat.

4.

(d) Tertio videndum est de illa virtute animæ motiva, de qua certum est et manifestum quod est ad unum modum movendi corpus; sed quod habet alium modum movendi corpus, non est ita manifestum; est enim virtus in anima ad movendum corpus organice per modum aliarum partium organicarum, sicut patet in motu progressivo, ubi una pars movetur, mota alia per virtutem motivam animæ. Sed quod habeat alium modum movendi, aut quod in anima sit virtus alia ad movendum alio modo quam organice, ipsum corpus, non est ita manifestum, nec in homine, nec in aliis animalibus, in quibus manifestum est quod in anima est virtus ad movendum organice corpus, ut mota una parte, quiescat alia, secundum quod determinatur a Philosopho *in libro de motu animalium;* sed in quod anima hominis sit virtus motiva alio modo movendi, non est manifestum.

Quid motus organicus

Sed tamen inquiritur per rationem, scilicet ex conditione animæ; primo quia videtur inconveniens, quod anima in aliquo loco existens non posset se movere de illo, quia sic quantum ad hoc esset imperfectior quam corpus, quod potest moveri de loco, quamvis non libere, nec progressive; et præcipue secundo est inconveniens hoc propter hanc rationem : Illud agens potest in aliquem terminum, quod potest habere in virtute sua activa terminum illum. Sed terminus motus localis non est nisi *ubi*, et ille terminus est imperfectior termino cujuscumque alterius motus; et ideo nullum est corpus ita imperfectum, quod non habet in virtute istum terminum, et similiter ad movendum

Animam posse movere corpus non organice, de quo supra d. 10 quæst. 7. Motus ad ubi, aliis imperfectior.

aliud ad istum terminum, quia lapis trahit secum ad locum suum aliud si sibi conjungatur. Cum ergo anima sit susceptiva istius termini, quia est in loco definitive, et per consequens sibi competit *ubi* definitive, oportet quod habeat in virtute sua activa istum terminum; ergo anima separata potest se, et aliud corpus movere de loco ad locum, non tamen organice, quia anima non habet organa de se; ergo, etc.

5. Et confirmatur, si repugnat animæ separatæ movere se, et aliud corpus, aut hoc esset ex intellectualitate sua, aut propter imperfectionem suam; non primo modo, quia movere se, et aliud corpus, convenit naturæ intellectuali, ut Angelo, qui potest movere se et cœlum; nec secundo modo, quia convenit corpori, quod est ens imperfectum. Similiter anima habet in virtute sua formam perfectiorem, scilicet *intelligere* et *velle;* non ergo sibi repugnat ratione imperfectionis.

Præterea, corpora glorificata post resurrectionem movebuntur ab anima, et non organice, sed totum corpus simul movebitur, non una parte mota, et alia quiescente quia *ambulabunt et non deficient;* hæc autem motio simul totius corporis non est per organa; ergo in anima est virtus alia quam illa, quæ potest movere organice.

(e) Sed estne una et eadem virtus cum alia? Si esset eadem, tunc posset dici quod anima posset modo movere corpus non organice, nisi esset impedita. Videtur autem quod sit alia virtus, quia videtur quod virtus organica, et non organica sit alia et alia virtus, ut patet in intellectu et sensu, et de appetitu intellectivo et sensitivo; ergo similiter in proposito virtus organica et non organica est alia et alia virtus.

Verumtamen non videtur mihi ponendum, eam aliam virtutem a motiva organice, quia nunquam est ponenda pluralitas sine necessitate; sed non est necesse ponere duplicem virtutem motivam in anima respectu corporis sui movendi; potest enim uterque motus salvari ponendo eamdem virtutem motivam in anima; ergo, etc. Eamdem esse virtutem animæ ad movendum organice, et non organice.

Assumptum declaro sic: Aliqua perfectio potest competere animæ secundum se, secundum quam est principium alicujus effectus; non tamen potest ipsum exequi in remotiori, nisi exequatur effectum illum in propinquiori, sicut anima non potest animare partem remotiorem a corde, nec dare sibi vitam organice, nisi det cordi vitam, quo mediante influat vitam in cœteras partes magis distantes, sicut patet per Philosophum *in lib. de Animalibus,* et hoc est, quia cor est magis dispositum ad susceptionem vitæ, qua alia pars. A simili ergo, licet aliqua potentia in anima sit ad causandum motum in corpore, tamen impossibile est, quod causet in parte remotiori minus disposita, nisi causet illum in parte propinquiori magis disposita; et ideo pro aliquo statu in quo pars propinqua est magis disposita quam remotior, non potest anima causare motum in remotiori parte, nisi prius in propin- 6.

quiori causet motum. Si autem ista eadem virtus possit habere partem remotam ita dispositam, sicut propinquam, potest pro illo statu immediate causare motum in quamlibet partem; sed exequi motum in parte remotiori mediante propinquiori, est movere organice, æque autem immediate causare non organice; ergo eadem virtus animæ, quæ movet organice, potest movere totum corpus non organice pro statu illo, in quo omnes partes erunt æque dispositæ ad recipiendum motum.

Quid est movere organice, et non organice.

7. Et secundum hoc est dicendum, quod est eadem virtus, quæ modo movet corpus organice, et post resurrectionem movebit non organice; inconveniens enim est quod homo careat nunc aliqua perfectione secundum totam suam speciem, quæ sibi naturaliter congruit, et cum illa virtus, qua anima post resurrectionem movebit corpus, sit sibi naturalis, quia nulla potentia animæ tunc dabitur nova, sequitur quod nunc habet illam potentiam, et quod illa virtus sive potentia nunc in vita mortali non impeditur a suo effectu, sed tantum in modo causandi effectum suum.

Si partes corporis essent æque primo animarentur.

Exemplum, si ex falsa hypothesi ponatur, quod omnes partes corporis essent æque dispositæ ad recipiendum motum, sive vitam, anima æque daret *esse* vitale cuilibet parti, et hoc æque immediate; sed quia non sunt æque dispositæ, non potest causare vitam in parte remotiori, nisi prius causet in parte propinquiori, sic in proposito movere organice et non organice.

8. Sed tunc restat respondere ad instantiam prius factam, quomodo possibile sit, quod eadem potentia motiva sit organica et non organica, cum hoc non conveniat aliis potentiis, nec apprehensivæ, nec appetitivæ. Præterea, secundum responsionem dictam, potentia motiva in homine secundum se non est organica, sed per accidens, ut quia pars una modo magis disposita quam alia, ideo magis movet, et prius partem propinquiorem quam remotiorem minus dispositam.

Eadem potentia operativa non potest esse organica et non organica

Ad primum, respondeo quod potentia operativa non potest eadem existens esse organica et non organica, quia potentia operativa et organica est illa cujus operatio per se et primo recipitur in toto composito ex organo, et illa potentia et operatio quæ sic primo recipitur in toto, contradictio est, quod recipiatur in parte primo, ut quod visio recipiatur in anima separata, et quod anima separata dicatur videns. Unde quando totum est immediatum susceptivum alicujus formæ, non una pars mediante alia, tunc impossibile est, quod illa forma recipiatur in altera parte. Non autem sic est, quando totum recipit mediante una parte, ut corpus recipit albedinem mediante superficie; nunc autem potentia operativa recipit suam operationem. Si ergo posset esse non organica, tunc reciperet operationem, quæ primo nata est recipi in toto, quod includit contradictionem; et ideo eadem potentia operativa non potest esse organica et non organica.

9. Potentia activa vel factiva, potest esse simul organica, et non organica.

Sed de potentia activa, sive factiva non est inconveniens, quod eadem existens sit organica et non organica, quia illa potentia non causat actum informantem se, sed effectum in alio; ideo non sequitur contradictio, quod sit organica agendo mediante aliquo organo, et non organica agendo immediate per propriam virtutem sine aliquo organo. Nunc autem movere non est operatio, nec causatur in illo necessario, in quo est potentia motiva, et ideo ponitur motiva alterius, et non est potentia operativa, sed est potentia factiva, quæ causat motum in alio; et talis potentia potest esse causativa motus in pluribus partibus immediate, si omnes sint æque dispositæ ad receptionem motus, et tunc movet non organice. Si autem non sint omnes æque dispositæ, tunc potest movere unam partem corporis mediante alia, et sic movet organice, et sic anima separata potest movere corpus suum immediate, utpote cadaver, quia non excedit virtutem suam motivam; et similiter quando est in corpore, potest movere organice, ideo ex parte sui habet virtutem movendi organice et non organice. Patet ergo quare est impossibile de potentia apprehensiva et appetitiva quod eadem potentia sit organica et non organica, quia sunt potentiæ operativæ; non autem est impossibile de potentia motiva, quæ non est operativa, sed factiva.

Quare eadem potentia apprehensiva non potest esse organica, et non organica.

Ad secundum, dicendum quod actio non potest esse æque primo totius et partis; et ideo cum anima potest movere per se et primo totum corpus, et partem ejus, ut quando perficiet corpus post resurrectionem, necesse est dicere quod totum compositum ex organo, et potentia motiva animæ non primo movet, sed per se, non primo, ipsa autem anima primo; sicut ignis dicitur calefacere per calorem per se, tamen calor primo calefacit, quia calefaceret, si esset separatus; sic totum compositum ex anima et organo dicitur movere, et per se, et denominatur ab actione, quæ primo convenit animæ, quæ moveret æque primo omnes partes, si essent æque dispositæ ad motum; et similiter cum non sit major ratio, quare in una parte cordis moveat aliam partem quam in alia parte, cum totum cor sit uniforme secundum partes, videtur quod anima primo moveat non organice aliquam partem, et concedo quod accidit animæ, quod per unam partem quiescentem moveat aliam. Et ideo dico, quod primo et per se non est organica, potest tamen denominari quæcumque pars alia composita a motu, et dici principium motus denominative, ut cor ex anima et parte illa cordis dicitur per se movere aliam partem.

COMMENTARIUS.

(d) *Tertio videndum est de illa virtute*, etc. In hoc tertio articulo resolvit id quod manifestum est, nempe dari in homine et animali virtutem progressivam, seu ad motum progressivum; de quo Philosophus agit *in lib. de motu animalium*, et experientia est notum. Aliud vero quod non est ita est manifum ex actibus, quos hîc

4. Dari virtutem progressivam in animali.

An in anima sit virtus motiva totius primo.

experimur, est : *An in anima sit virtus motiva totius corporis primo, et non progressive tantum,* quatenus non movet partem unam alia quiescente, ut contingit in progressu, sed quatenus mediante illa virtute totum hominem movet primo, et secundum omnes suas partes, sicut moveretur ab Angelo.

Sententia negativa.

Qua in re Durandus *in* 4. *d.* 44. *quæst.* 7. tenet negativam, dicens oppositum esse inopinabile et fictitium. Paludanus *ibidem quæst.* 4. docet hanc esse probabilem, eamque tenet Occham *in* 4. *quæst.* 5. supplementum Gabrielis *dist.* 41. *q.* 2.

5. Affirmativa est vera.

Affirmativa est Doctoris in textu; eam tenet *supra d.* 10. *q.* 7. quem sequitur Suarez *in* 3. *p. tom.* 2. *disput.* 48. *sect.* 5. Salas 1. 2. *tract.* 2. *disput.* 14. *sect.* 18. Angles *de beatitud. art.* 5. Bassolis *hic quæst.* 2. Conimbricen. *in tractatu de anima separata disp.* 6. *art.* 3. estque communior in Scholis; quam docent discipuli Doctoris et Abulensis *in cap.* 17. *Matth. quæst.* 126. et Palacius *in* 4. *dist.* 44. *disput.* 4. Lusitanus *in* 3. *tom. de beat. lib.* 5. *quæst.* 5. *art.* 2. Probat Doctor a ratione investigandam esse hanc potentiam, quamvis experientia non innotescat. Primo, dicit inconveniens esse quod anima non posset seipsam movere ad locum distantiam, quia etiam corpus seipsum virtute naturali ab intrinseco movere potest. Secunda ratio est desumpta a termino, quia nempe est adeo imperfectus, ut in virtute activa cujuslibet teneatur corporis; ergo sicut corpus movere posset, et se, et aliud sibi conjunctum, ita et anima, quæ definitive potest esse in loco, potest et corpus movere si est separata, non organice, quia in eo statu anima caret organis.

Probatio. 1. Ratio. 2. Ratio.

6. Confirm.

Confirmatur, quia non repugnat ipsi talis motus et virtus, qua spiritualis est, quia sic repugnaret Angelo, non qua imperfecta est, quia principium motus connaturalis convenit corpori, quod imperfectius est anima. Tandem anima gloriosa suum corpus sic movebit, quia *ambulabunt et non deficient,* etc. quod denotat motum illum non fore progressivum, *quasi scintillæ in arundineto discurrent,* etc. Sap. 3. Hæ rationes Doctoris, quibus conformandis contra Durandum nunc insisto; id tantum insinuaverim probari posse animam seipsam movere, et aliud a se simili medio, ex quo probari potest motus progressivus a priori, et ex indigentia naturæ animalis, et ex appetitu absentis cogniti, quia similis etiam est in anima separata, vel esse potest naturaliter desiderium absentis loci, ad quem proinde seipsam movere potest, ne sit inutilis appetitus ille in natura. Deinde, in anima separata potest esse œconomia et communicatio, et dispositio politica, quæ exigunt principium hujus motus, quo repellere posset, quæ displicent, et acquirere quæ conveniunt, saltem in entibus inferioribus, Quod si anima seipsam movere potest, eodem modo aliud corpus et proprium movere potest, ac proinde corpus gloriosum, quia illud aptum est magis moveri, et unio ad ipsum non impedit motum, neque derogat perfectioni connaturali animæ, quia si in beato manebunt potentiæ etiam organicæ, a fortiori in eo manebunt potentiæ connaturales animæ, et spirituales, et maxime quæ faciunt ad perfectionem, non erunt otiosæ.

Eadem ratio qua fundatur virtus progressiva, probat virtutem motivam in anima separata naturalem.

Movere etiam corpus potest.

Objicit Durandus quod pars movens debet distingui a mota, quia nihil a seipso moveri potest. 7. Objectio.

Respondetur negando antecedens cum sua probatione, quia Angeli et anima separata seipsas movent, et gravia et levia seipsa movent ab intrinseco, et æque primo in motu naturali. Quod vero in motu progressivo non ita contingat, est peculiaris ratio, non petenda ex illo princi- Responsio

Idem seipsum movere potest.

pio falso, sed ex specie motus, quia una pars non est disposita ad motum, ideoque moveri debet per aliam, quæ etiam seipsam movet immediate, quo in statur rationi objectæ; est etiam falsa in aliis motibus, quando agens ad sui perfectionem agit, quia potest esse in virtute ad aliquam perfectionem, ad quam etiam est in potentia passiva, ut se habet ignis ad calorem, grave ad esse deorsum potentiæ organicæ, et non organicæ tam cognitivæ quam appetitivæ ad suos actus elicitos. Principium illud Durandi falsificatur per hoc in sua radice, quia nihil posset movere seipsum, ideo quia nihil est in potentia et actu simul; quæ propositio intellecta de actu in virtute et de potentia receptiva est falsum; si intelligatur vero de actu et potentia formali, verum est, sed non facit ad propositum, neque ad illationem illius, quod deducitur, quasi nihil posset seipsum movere, quia, ut constat ex dictis, virtus actus primi sæpe ordinatur ad sui perfectionem in actu secundo.

Falsum rincipium ejicitur.

8. bjectio 2.

Objicit secundo Durandus nullam esse in beato virtutem novam motivam, quæ non fuit in viatore; sed illa non fuit in viatore, illud, etc.

Respondetur omissis responsionibus aliorum, qui putant in beato accedere ad illam virtutem aliquam elevationem, ut habeat actum, de quo in sequentibus agetur.

esponsio.

Respondeo, inquam, negando minorem, quia illa virtus corporis primo est etiam in homine in hac vita, quamvis usus ejus impediatur. An autem pro semper, et in omnibus, mihi incertum est, quia qui sublevantur in extasi a terra, ut legimus in pluribus Sanctorum Legendis, forte etiam Deus, licet præter communem legem, cum illa virtute concurrit. Præterea, forte diceret aliquis quod illi qui de nocte dormientes scandant muros, etiam si moveantur, nisi dicantur moveri ab aliquo spiritu assistente, quia ille motus non est naturalis, neque etiam progressivus, quia non scandunt reptando. Sed quidquid sit de hoc (quod affirmare non possumus cum fundamento, ob causas occultas) in anima separata ac etiam unita corpori glorioso datur talis virtutis usus, estque ad perfectionem beatorum et animarum beatorum.

lla virtus est in anima in corpore mortali, impedita ab actu.

9. Objectio 3.

Objicitur tertio quod simplex ille motus, quo movetur primo totum, et pars post partem, sit naturalis, et secundum inclinationem et naturam elementi prædominantis; sed agilitas dicit habilitatem movendi secundum animam; anima vero ad solum motum progressivum inclinatur; ergo agilitas non datur in beatis nisi ad solum motum progressivum.

Responsio.

Respondetur illum motum esse neutrum, et non naturalem, quia in corpore beato non erit inclinatio naturalis secundum dominium elementorum, sed secundum dominium perfectum animæ beatæ, quæ poterit movere sine repugnantia corpus quo libuerit, et cui nullus locus erit inconveniens, aut violentus. Ex quibus patet falsitas minoris et consequentis, nam constituere agilitatem solam quoad motum progressivum non est consentaneum communi sententiæ Theologorum.

Motus procedens a virtute illa est neuter.

10. An fit eadem potentia motiva totius primo, et motus progressivi.

(e) *Sed estne una et eadem virtus*, etc. Movet dubium, an virtus primo motiva totius, et illa quæ est principium motus progressivi in anima, sit eadem virtus. Ratio dubitandi est, quia si esset eadem virtus modo et in præsenti vita, haberet actum suum, nisi impediretur; si sit diversa, tunc inconveniens est quod potentia organica et non organica sit eadem.

Responsio. Esse eamdem. Tollenda superfluitas.

Respondet Doctor esse eamdem potentiam, quia superfluum statuere diversam, ubi nulla est necessitas ex parte effectus; uterque autem ille motus salvari potest in

ordine ad idem principium et virtutem. Declarat exemplo, quia aliqua perfectio potest competere animæ secundum se, quam non potest ut principium ejus communicare remotiori, nisi prius communicet propinquiori; potest enim anima animare partem remotiorem, quantum est ex se, tamen non potest exequi illum effectum vitæ in partem remotiorem, nisi prius exequatur in partem propinquam, quia non potest dare vitam parti remotiori, nisi prius det vitam cordi, et mediante corde aliis remotioribus, quia cor est magis dispositum ad recipiendum vitam, quam sint aliæ partes remotæ a corde. Quod illæ partes essent proximæ dispositæ, daret vitam æque primo omnibus, ut contingit in formatione et animatione corporis Christi, cujus animæ æque primo dedit vitam omnibus partibus, quæ formatæ fuerunt in ultima dispositione ad vitam, sicut etiam continget in resurrectione ob similem rationem.

Declaratur possibilitas.

Ordo animandi partes.

11. Applicatur exemplum.

Simili ergo modo, licet aliqua potentia in anima sit nata causare motum in corpore, nequit illum causare in parte remotiori indisposita, neque illum movere, nisi mota parte propinquiori disposita; in statu vitæ præsentis, ita contingit ut remotior sit indisposita, ac proinde virtus motiva nequeat aliter exequi motum, nisi mediante parte viciniori, et sic movere motu progressivo et organice; post resurrectionem movebit omnes partes simul, et non organice.

Solvitur ratio dubitandi.

Ad rationem autem difficultatis pro parte negativa positam, respondet quod eadem potentia operativa, actu scilicet immanente, nequeat illa modo esse simul organica et non organica. Repugnantiam hujus docet ex eo quod potentia non possit esse ratio recipiendi primo operationem, quæ nata est primo recipi in toto, ut subjecto immediato; nec e contra totum primo seipso recipere operationem, quæ primo nata est recipi in potentia, quia id involvit contradictionem. Operatio autem organica nata recipi in toto, scilicet ex organo et forma constituto; non organica, quales sunt operationes intellectus et voluntatis, recipitur primo in potentia, et non in toto, nisi ut est potentia.

Eadem potentia nequit esse organica, et non organica simul.

Potentia operativa.

Potentia autem factiva, quæ agit in aliud, potest esse principium agendi tam organice, mediante instrumento corporeo, et non organice, id est, seipsa immediate influente actionem primo in totum; talis est potentia motiva in homine. Hanc dicit esse in se spiritualem et convenientem animæ per se, quæ duplici illo modo agit ad motum movendo organice et non organice. Reducit autem hunc motum primo in cor, cujus aliquam partem movet non organice, cæteras vero, et totum organice propter indispositionem earum pro præsenti statu.

12. Factiva.

Potest agere utroque modo. Motus non organicus cordis.

Hæc solutio summaria Doctoris, quæ hæret in his duobus principiis, nempe tollendam esso superfluitatem, ubi potest paucitas sufficere; motum autem illum duplicem ex natura sua non exigere duplicem virtutem, sed omnem ejus differentiam reduci posse ad diversam dispositionem subjecti.

13. Fundamentum conclusionis positæ.

Aliud principium est, quod videtur inconveniens, ut virtus aliqua animæ, quæ est in hoc statu, careat omni actioni sua; ergo si ponatur eamdem esse virtutem motivam in anima, tollitur hoc inconveniens, quia habet actum saltem imperfectum motus progressivi respectu totius, et actum initiativum motus non organici respectu illius partis cordis primo dispositæ ad recipiendum motum non organicum, et sicut in motu organico movetur aliqua pars primo, quæ disposita est, ita etiam non est inconveniens aliquam partem esse dispositam, ut recipiat primo

motum non organicum et initiativum motus organici in aliis partibus.

entententia tenetur ab aliis. Hanc sententiam sequitur Bassolis et Salas *supra* citati, et Herentius ab eodem citatus, et Major *in hac dist. quæst.* 18. neque etiam videtur plurimum repugnare D. Thomas *lib.* 2. *contra Gentes cap.* 82. ubi virtutem quæ inest membris, asserit non efficere motum aliter quam dispositive, quem sequitur Ferrariensis ibi, et *in lib.* 5. *de Anima quæst.* 18. asserunt enim motum esse ab appetitu effective.

14. entententia pposita, ejus fundamenta. Hanc sententiam impugnat Conimbricenses, et post eos Lusitanus citans ipsos *lib.* 5. *in* 3. *tom. quæst.* 5. *art.* 3. § 2. quia potentia, quæ est in anima, est spiritualis; quæ autem est principium motus progressivi, est in corpore, et materialis ex Philosopho *in lib.* 2. *de anima cap.* 3. *textu* 27. *et lib.* 23. *de anima cap.* 9. *text.* 41. ubi potentias animales dividit in vegetativam, sensitivam, appetitivam, et loco motivam. Secundo, idem patet, quia progressivus, ut omnes docent, non fit nisi prævia cognitione, quod superius admittit Doctor. Potentia autem animalis residet in corpore ex communi Philosophorum placito. Deinde, motus progressivus est organicus; ergo a potentia organica; potentiæ autem organicæ spectant ad animam sensitivam, ut omnes concedunt, sequitur intentum, nempe potentiam loco motivam progressive esse distinctam a motiva spirituali non progressiva, quæ competit animæ rationali.

15. Urgetur amplius difficultas. Urgeri potest hæc difficultas ulterius, quia motus progressivus sequitur cognitionem phantasticam in bruto; ergo in homine etiam sequi potest sine operatione intellectus aut voluntatis; et confirmatur, quia fit in pueris, amentibus et aliquando dormientibus, in quibus non est usus cognitionis intellectivæ. Sed si motus progressivus in homine proveniret a potentia motiva animæ, quæ esset spiritualis, et non organica, non posset esse ex sola cognitione phantastica, aut sensus, sed necessario supponeret cognitionem intellectivam et actum voluntatis; ergo diversa est progressiva hominis a sua motiva, quæ est animæ primo. Minor probatur, quia quæcumque potentia spiritualis convenit homini, ut distinguitur a bruto, convenit ei, qua est intellectivus et volitivus, et subordinatur intellectui et voluntati, ut patet etiam de loco motiva in Angelo, et similiter ratione, quia principium hujus motus remotum est cognitio et appetitus; ergo in substantia spirituali, qua spiritualis est, motus potentiæ motivæ, quæ sic ei competit, debet supponere cognitionem propriam substantiæ spiritualis, et consequenter etiam appetitum rationalem. Hæc ratio confirmari potest, quia homo, qua habet animam sensitivam, debet habere ejus proprietates inseparabiles, et qua est animal, non differt a bruto; ergo qua anima est per animam sensitivam, non minus perfecte constituitur in *esse* sensitivi quam brutum, imo perfectius, sicut in *esse* animalis excedit perfectione brutum, sed in bruto, anima sensitiva est principium motus progressivi; ergo etiam in homine; ergo illa, quæ competit ratione sensitivæ homini, est alia potentia motiva ab ea quæ eidem convenit, qua est rationalis. Hæ rationes reddunt mihi difficilem hanc resolutionem Doctoris.

Progressivus potest esse ex sola cognitione phantastica.

Anima sensitiva principium motus progressivi in bruto.

Respondetur tamen, et si affirmativa sit probabilis, tamen negativam etiam satis probabilem esse auctoritate Doctoris et aliorum. Dato enim quod sit potentia motiva, non organica in homine, Philosophus non concederet eam esse sine ullo suo actu; deinde Philosophia docet etiam tollendam esse superfluitatem, si per pauciora veritas salvari potest. Dato ergo ex 16. Sustinetur sententia Doctoris.

Potentia motiva in homine altioris ordinis quam in bruto.

communiori consensu Scholæ potentia motiva non organica, hæc potest statui principium utriusque motus; neque est inconveniens, ut potentia motiva hominis sit altioris ordinis, quam sit illa bruti, licet in conceptu generico et abstracto conveniat, nam et in ipsis generibus brutorum potentia progressiva, et modus motus progressivi magis quam specie differunt; alia enim est quadrupedum, alia avium, alia piscium, alia reptilium, licet omnia conveniant in conceptu abstracto et generico sensitivæ et motivæ organicæ. Hoc ipsum declarat a posteriori diversitas instrumentorum et organorum facientium ad motum; ergo in homine sicut est gradus sensitivæ genere remoto differens a sensitiva bruti, quia sensitiva hominis est spiritualis et immaterialis, et tota in toto, et tota in qualibet parte; sensitiva bruti e contra materialis, et non tota in qualibet parte, sic etiam non repugnat sensitivam hominis vindicare sibi diversam genere motivam, et in gradu perfectionis excedentem motivam bruti. Accedit quod specie physica diversa sint in ratione formæ anima sensitiva tantum quæ est bruti, et anima hominis quæ est rationalis, et identice sensitiva, ac proinde diversum principium operandi sibi vindicat.

Diversa est in aliis.

Sensitiva hominis genere remoto diversa a sensitiva bruti.

17. Quibus positis, respondetur ad argumenta opposita, ad illa quæ objicit præfatus auctor, jam respondit ipse Doctor in textu. Quod autem objicit ex sententia Philosophi, admitto illum fuisse in illa sententia, sicut et plerosque Naturales, qui ex effectu et a posteriori per ea, quæ vident et reperiuntur in effectu, procedunt ad cognitionem causæ, neque majorem perfectionem causæ ut eam cognoscunt ex solo effectu, tribuunt, quam sit necessarium ad positionem effectus; in bruto autem progressivus organicus fit per motivam organicam et materialem, sicut etiam se habet anima bruti; pro sufficienti etiam principio similis motus in homine non discurrunt ad perfectiorem causam, maxime cum executio illius motus fiat per organa. Philosophus ergo non cognovit alium statum, neque animæ convenire potentiam motivam, non organicam, aut moveri posse ab intrinseco alio motu quam organico, cujus principium conjecit esse potentiam organicam, eamque statuit facultatem sensitivæ. Est et aliud principium ab ipso receptum, ex quo negaret motum organicum provenire a potentia non organica, quia imperfectionem effectus ipse refert in causam; ideoque negat Deum agere immediate seipso sine concursu causæ inferioris effectum contingentem sublunarem, ne contingentia et imperfectio effectus redundaret in causam, sic etiam negaret motum progressivum, qui imperfectus est, fieri a potentia motiva non organica, quæ non dependeret ab instrumento corporeo, quantum est ex parte sua.

Philosophus non cognovit potentiam spiritualem motivam in anima.

Aliud principium Philosophi.

Alii vero sequentes Philosophum eumdem cursum tenuerunt, quantum ad institutum præsens, nisi ubi ratio consentanea fidei, aut ipsa fides obviat, neque secus de motiva disserunt, quam de aliis organicis in homine. Doctor autem ex principiis admissis a Theologis, nempe in anima rationali dari motivam non organicam, atque adeo etiam in homine eamdem esse, reducit in illam utrumque motum juxta principia posita, et ostendit hoc nullam involvere repugnantiam, quia sicut anima aut Angelus assistens corpori animalis potest movere illud motu simili organico, quantum ad progressum, a fortiori anima unita corpori potest exercere omnes suas facultates in corpore juxta modum connaturalem operandi, et prout fert ejus dispositio præsens. 18.

19. Ad aliam objectionem.

Ad aliam objectionem a nobis præmissam, respondetur potentiam motivam hominis quoad actum perfectum suum supponere intellectum et voluntatem, non vero quoad actum motus progressivi necessario supponere, licet hic etiam ex imperio solius voluntatis provenire possit, etiam repugnante appetitu, ut quando adhibetur in opere difficili et arduo, cui repugnat appetitus ex inclinatione innata potentiam motivam non organice sic subesse appetitui et cognitioni imaginativæ, quæ fluunt ex eadem radice animæ. et subesse, inquam, quoad actum motus progressivi non est inconveniens, quia si esset potentia motiva organica in homine, sic subesset appetitui ex imaginatione, sicut ipse actus progressivus ei subest quantum ad statum et progressum et applicationem potentiæ a qua procedit, et quæ alioquin non agit ex natura sua, nisi ut applicata per appetitum ex cognitione. Quod ergo hic actus procedat a potentia motiva non organica, non tollit ordinem ejus ad causam remotam, ac proinde potentia non organica eidem subjicitur quoad ipsum actum, ut ab ea procedit.

Motus progressivus in homine potest esse a phantasia et appetitu sensitivo.

Deinde, sicut ipse intellectus recipit motionem et applicationem ab imaginatione, et voluntas ab appetitu, nullum est inconveniens, ut motiva non organica ab iisdem recipiat applicationem quoad eum actum, qui ab ipsis ut causis remotis natus est esse; ex quo patet ad rationem concedendo antecedens cum consequentia. Ad confirmationem, concedo majorem, et nego minorem cum sua probatione inquantum supponit præcise per appetitum rationalem applicari motivam potentiam hominis; quamvis verum sit quod etiam per voluntatem applicari possit, et per eam solam applicatur forte in beatis, quoad motum non organicum.

Ad secundam confirmationem, respondetur in primis falsum supponi, nempe potentias sensitivas esse proprietates animæ sensitivæ, licet ex radice ejus oriantur, vel oriri possint, ut in bruto; sunt enim proprietates totius, quæ constant ex anima et corpore, seu mixto, ut organo. Ad salvandas autem proprietates totius in homine sufficit quod ex anima habeat quæcumque principia operandi operationes sibi convenientes, et ad quas ordinatur; hoc autem habet in proposito perfectiori modo, et a perfectiori principio sicut constituitur a perfectiori anima. De his ergo proprietatibus physicis aliter disserendum est, et de proprietatibus metaphysicis, quæ consequuntur totum metaphysicum per differentiam sui constitutivam, nam in proprietatibus physicis, quæ sunt totius primo, licet ex partibus, non est sic disserendum quasi fluant a sola forma constitutiva ejus, quia hoc est falsum, licet principaliter a radice formæ oriantur. Conveniunt enim ex partibus componentibus radicaliter, sequuntur tamen ipsum *esse* totius substantialis, quod diversum est a partibus. Sicut ergo totum physicum attenditur penes compositionem ex materia et forma physica, et secundum physicam compositionem, ita etiam forma, ut ex radice ejus oriuntur proprietates, consideratur in *esse* physico et simplici secundum *esse* reale; qua ratione Concilium Viennense definivit animam rationalem, qua rationalis est, esse formam corporis. Per eam sic sumptam in *esse* simplici physico tribuitur principium motus homini, perfectiori modo, quam illud habet brutum ab anima sensitiva materiali, quæ vulgo ab Animastis appellatur sensitiva tantum, ad differentiam animæ rationalis, quæ est forma hominis. Et sicut illa particula exclusiva denotat imperfectionem formæ, sic etiam ex eadem imperfectione ei convenit, ut non possit constituere seipsa totum

20. Quomodo sensitivæ sint proprietates animalis.

Aliter sentiendum de proprietatibus physicis et metaphysicis.

Anima rationali ut sumitur physice.

in ratione principii motus progressivi, sed ex concursu materiæ; non ita rationalis, quæ sicut potest esse seorsim a materia, ita etiam ei competit habere principium completum sui motus, quem motum communicat toti et materiæ prout est capax, et disposita ad motum. Ac proinde superfluit aliud principium motus in homine, quamvis necessarium sit in bruto; Metaphysicus autem comparans utrumque ut conveniunt in *esse* animalis, abstrahit conceptum communem seclusis imperfectione et perfectione, aliisque differentiis.

Concedo ergo quod ita conveniant in conceptu abstracto, homo et brutum in *esse* sensitivi, nego tamen principium motus progressivi ejusdem rationis formalis in utroque, aut fluere in homine a conceptu abstracto animæ sensitivæ, licet ab eadem realiter oriatur, ut est talis forma physica, et specie physica diversa in genere immateriali; in bruto enim conceptus potentiæ motivæ abstrahitur a toto; in homine vero abstrahitur a forma sola, qua inadæquate concipitur, ut agit motu progressivo; et negatur consequentia illata; sic enim possumus abstrahere conceptum communem calidi ab igne et aqua, quamvis aliter se habeat calor ad utrumque, quia ut proprietas ad ignem, ut forma violenta ad aquam; in igne procedit a principiis subjecti, in aqua vero a causa extrinseca, quæ est consideratio utriusque formæ in *esse* physico in homine; eodem modo dicendum de motu progressivo hominis et bruti posse abstrahi communem conceptum ab utroque, licet supponant diversa principia proxima. Item, de aliis potentiis sensitivis in homine et bruto patet, quia licet aliter et aliter constituantur in bruto, nempe per animam secundum partem, et non secundum se totam, in homine secundum totum *esse* animæ

Potentia motiva in homine sequitur animam, in bruto vero totum.

quod facit diversitatem physicam genericam et specificam, tamen hoc non attenditur a Metaphysico, qui de illis agit sub ratione transcendenti et abstracto.

SCHOLIUM.

Per nullam qualitatem reddi corpus beati agile ad movendum se ad omnem locum et situm, probat quatuor rationibus claris.

(f) Quarto est videndum de illa dispositione ex parte corporis, quæ requiritur ad agilitatem, et est hîc una opinio, quæ ponit quod illa dispositio ex parte corporis est aliqua qualitas, per quam corpus redditur habile, ut moveatur ab anima secundum ejus virtutem motivam; et per illam qualitatem, ut dicunt, auferuntur illa, quæ modo impediunt, ne corpus faciliter moveatur ab anima sine labore, unde aufertur gravitas quæ impedit. 10.

Richard. præs. d. 4 art. q. 7 D. Thom q. 2. a. 3. q. 1.

Et probatur per Augustinum 21. *de Civ. Dei cap.* 10. ubi dicit, quod tunc pondus grave corporis auferetur.

Corpus gloriosum non redd[it] agile per qualitatem

(g) Istam opinionem non intelligo, quia quod maneat corpus hominis, et dominetur in eo terra, et tamen non maneat gravitas, est omnino inconveniens, sicut dicere, quod fiat Sol, vel aliud corpus cœleste, et dominetur in ipso terra, et quod non maneat gravitas, manente terra, esset idem dicere sicut quod remaneret lapis, et non esset durus; non video ergo, quod per illam qualitatem tollatur gravitas; anima enim humana non perficit corpus quocumque modo dispositum, si enim esset corpus hominis ita densum, sicut aurum, non esset perfectibile ab anima, ita

si non haberet gravitatem, et alias qualitates naturales suas, non esset perfectibile ab anima.

Præterea, corpus hominis non est capax levitatis, quia quando aliquid determinat sibi unum oppositorum, alterum oppositorum non potest sibi inesse, nec per se, nec per accidens; ergo si corpus humanum est receptivum qualitatis, quæ repugnat gravitati, non esset determinatum naturaliter ad gravitatem, quod apparet falsum; ergo per talem formam non erit corpus hominis agile.

Præterea, illa qualitas si ponatur, non erit qualitas aliqua cœlestis; ergo vel est qualitas mixti vel elementaris; sed nulla talis qualitas potest dare agilitatem corpori, ut moveatur ad omnem differentiam positionis, et ad omnem locum, quod tamen bene beati possunt facere.

Nulla qualitas potest dare agilitatem ad omne ubi.

Præterea, si aliqua qualitas ponatur, poneretur propter agilitatem ad motum respectu *ubi;* ergo determinat ad *ubi.* Sed omnis forma determinans ad *ubi,* determinat ad determinatum *ubi*, ut ad *ubi,* ad quod determinat elementum prædominans in mixto; ergo illa qualitas sic determinans ad *ubi,* magis addet fatigationem quam agilitatem ad motum; unde non video quomodo una qualitas possit dare agilitatem ad omne *ubi* sursum et deorsum. Ergo cum qualitas nobilior, quæ est charitas inclinans ad actionem, inclinet ad determinatam actionem, sive operationem, et naturaliter omnis forma, quæ inclinat ad motum, inclinat ad determinatum motum, non videtur quod per talem qualitatem habet corpus beati agilitatem ad motum, quia non est determinatum ad aliquod *ubi.*

COMMENTARIUS.

21. Art. 4. Variæ sententiæ de principio agilitatis.

(f) *Quarto videndum est,* etc. De principio, per quod agilitas competit corpori beati, variæ sunt sententiæ Doctorum. Prima est quam hîc citat Doctor provenire scilicet a qualitate, qua corpus redditur agile, sed varie sentiunt de hac qualitate. 1. Sentent.
Aliqui apud D. Thomam 3. *part. quæst.* 57. *art.* 3. *et in* 4. *d.* 44. *q.* 2. *art.* 3. statuunt eam qualitatem esse cœlestem, quæ in resurrectione corpori beato prædominatur. Alii vero dicunt disponere tantum corpus, ut facilius moveatur a virtute motiva naturali animæ, et tolli per eam gravitatem a corpore beati; et hæc est sententia, quam hîc impugnat Doctor. 2. Sentent.
Alii dicunt esse qualitatem supernaturalem, qua movetur corpus ad quemcumque situm velociter, et sine fatigatione aut resistentia. Hæc placet Suario loco supra citato, quam tribuit D. Thomæ, D. Bonaventuræ et Richardo, qui tamen illam sententiam non docent, neque qualitatem illam esse activam, sed magis sunt in opinione proxime citata. 3. Sentent.

Alii docent hunc motum fieri a solo Deo assistente beato; ita supplementum Gabrielis *in* 4. *d.* 44. *quæst.* 2. 4. Sentent.
Alii vero affirmant virtutem supernaturalem per modum concursus communicari animæ, quo Deus concurrit cum voluntate Beati secundum potentiam ejus obedientialem, qua Deus utitur ut instrumento motus ad quemcumque situm. Hanc Suarez probabilem censet *sect.* 4. quam tribuit Soto; hic autem longe est ab illa opinione, qui docet ex perfecta animatione provenire talem virtutem, sicut dicit simile de impassibilitate; ita disserit *in hac d.* 4. 5. Sentent.

... Sentent. *art.* 7. Alii tandem dicunt hunc motum provenire quidem a potentia naturali motiva ipsius animæ, non nuda tamen, sed elevata per quamdam qualitatem supernaturalem, quæ vires addit, et ad celeritatem motus tam progressivi quam non organici, qui motus secundum substantiam haberi potest ab ipsis potentiis naturalibus beati, non tamen cum tanta celeritate, nisi adjuventur a dicta qualitate. Hanc tenet Lusitanus *art.* 3. §. 3. n. 16. *et* 28. Hæ sunt conjecturæ Doctorum in quæstione obscura; sententiam Doctoris infra subjiciemus.

22. Impugnatio sententiæ, quæ dicit auferri gravitatem a corpore.

(g) *Istam opinionem non intelligo*, etc. Impugnat sententiam eorum, qui dicunt oriri a quadam qualitate in corpore, qua tollitur ejus gravitas sive a Deo, sive per ipsam qualitatem, non curo. Constat sententia duabus partibus, quarum prima est, auferri gravitatem a corpore beati. Hanc tenet Albertus *in* 4. *d.* 44. *art.* 17. *ad primum*, D. Bonaventura *in hac d. art.* 5. *quæst.* 2. Richardus *art.* 4. *quæst.* 7. *ad* 1. Argentinas *quæst.* 1. *art.* 4. Sotus *quæst.* 4. *art.* 7. Palacius *d.* 4. Probabilem hanc sententiam docet Palud. *in* 4. *d.* 44. *quæst*, 4. *art.* 1. Durand. *quæst.* 7. Major *in hac dist. quæst.* 18. Conimbricenses *in* 2. *de Cœlo cap.* 5. *art.* 2.

Manere gravitatem in beato.

Contrariam docet hîc Doctor, Bassolis *quæst.* 3. *art.* 4. Gulielmus a Rubione *quæst.* 3. *art.* 2. Suarez *supra sect.* 4. Abulensis *in Matth. cap.* 17. *quæst.* 126. et videtur D. Thomæ *loco citato in* 4. Probat Doctor manere gravitatem in corpore, quia est consequens ad materiam ejus, quæ est terra; ergo inconveniens est sicut dominatur in eo materia elementi terræ, non manere in eo qualitatem aut proprietatem connaturalem elementi, sicut inconveniens esset dicere quod fiat Sol, aut corpus aliquod cœleste. Deinde, quia requiritur illa connaturalis dispositio ut informetur ab anima, cui perinde repugnat informare materiam densam, ut aurum, sicut materiam raram aut levem. Deinde, quia corpus humanum non est capax levitatis, quia quando aliquod determinat sibi unum oppositorum, neque per se, neque per accidens convenit ei oppositum; corpus humanum non est receptivum qualitatis, qua tollatur ab eo gravitas ipsi connaturalis, quam necessario exigit, sicut et materiam ex qua est. Patet præterea ex dictis alias de resurrectione corporum in sua integritate, et cum qualitatibus connaturalibus suis, quarum una est gravitas. Fundamentum oppositæ sententiæ *infra* solvetur cum Doctore § *Ad istud*, etc.

Sequitur naturam corporis.

Requiritur ad informationem.

23. Secunda pars illius sententiæ impugnatur. Nulla qualitas potest esse principium agilitatis.

Secunda pars illius sententiæ, seu potior est assertio illa qualitatis, per quam corpus fiat agile. Hanc impugnat Doctor, quia illa qualitas non est cœlestis, ut communis etiam tenet; ergo vel elementaris vel mixti; sed nulla talis potest dare corpori agilitatem, ut moveatur ad omnes positiones sursum, deorsum, quaquaversum, quamvis id possunt beati. Deinde, illa qualitas ponitur ad agilitatem respectu loci occupandi, sed omnis forma determinans ad locum, determinat ad certum locum, v. g. ad illud, ad quod inclinatur elementum prædominans in subjecto; ergo forma sic determinans magis faceret ad fatigationem quam ad agilitatem, quia semper repugnaret ad motum contrarium suæ inclinationi determinatæ. Unde non video, inquit, quomodo una qualitas posset dare agilitatem ad omne *ubi* sursum, deorsum, etc. Probat autem illam qualitatem necessario habere inclinationem determinatam, sicut aliæ formæ habent, quia charitas, quæ est perfectissima qualitas activa et supernaturalis, habet determinatam inclinationem ad actionem, et universaliter omnis forma, quæ inclinat ad motum; ergo non

Illa qualitas necessario inclinaret ad locum determinatum.

Omnis forma, etiam charitas inclinat determinate.

apparet quomodo illa qualitas potest esse principium motus ad omne *ubi*, ad quod corpus beati moveri potest.

24. Rejiciuntur aliæ sententiæ. Non fieri per potentiam obedientialem. Non per qualitatem supernaturalem.

Ex his facilis est impugnatio aliarum sententiarum, in primis hunc motum fieri a solo Deo, superflue et sine fundamento asseritur, cum potentia motiva non organica animæ sit activa respectu ejus; habet ergo actum suum sicut et in Angelo. Similiter, reducere hunc motum in potentiam obedientialem, fit sine fundamento et superflue, cum ejus principium motivum connaturalem inveniatur in beato, cujus virtutem non excedit talis motus. Deinde, superflue additur qualitas supernaturalis ex eodem principio, et quia nequit concipi quomodo qualitas possit esse principium indifferenter movendi ad omnem locum. Quomodo enim moveret ad locum nisi inclinaretur ad ad locum ex specie sua, quæ sic determinata est, ita etiam habet determinatam inclinationem, quod patet tam ex aliis formis naturalibus et supernaturalibus cognitis; tum quia inclinatio ad locum respicit aliquem determinatum et non vagum, quia omnis inclinatio est ad certam aliquam speciem. Huc veniunt ea omnia quæ in superiori quæstione dicta sunt contra qualitatem illam, in qua aliqui statuunt impassibilitatem corporis gloriosi, ideoque non est plurimum insistendum superfluæ probationi. Quod autem dicit Lusitanus, perinde impugnatur, quia celeritas motus ab eo est, a quo est ejus substantia; si ergo, ut concedit motus ille quoad substantiam haberi potest per virtutem naturalem motivam beati, cur non etiam celeritas? Vel unde constat celeritatem majorem in motu habituros beatos, quam sit illa, quæ competit eis ex virtute naturali motiva. Ex Scriptura enim non constat nisi quod erit motus celer, qui per volatum designatur, et non defectionem, *volabunt et non deficient*; non constat ex alia parte voluntatem ordinatissimam beatorum velle habere majorem celeritatem motus, quam ipsis ex naturali potentia conveniat, neque ex alio fine divinæ providentiæ, in illo statu celeritatem ullam majorem requiri; quod si in casu daretur, tunc in concursum divinum magis congrue quam in principium aliquod diversum permanens per modum formæ reduceretur, sicut contingit etiam in via perfectionem excedentem effectus extraordinarii reduci in impulsum et adjutorium actuale, et non habituale.

Rejicitur ultima sententia

Celeritas motus in ipsam potentiam motivam reduci potest.

Accedit ultimo quod videatur oppositum esse magis ex sententia antiquorum, quia qui ponebant qualitatem cœlestem, intendebant dominium ejus super gravitate corporis, quo motus sursum reddetur facilior, et locus secundum inclinationem illius qualitatis et motus sit naturalis. Qui qualitatem statuunt non activam in corpore, ideo eam asserebant, ut tolleretur resistentia ad motum ex gravitate, vel tolleretur ipsa gravitas. Cæterum referunt motum ipsum in virtute naturalem beati, quia superfluum ipsis videbatur ad illum effectum exigere aliam virtutem.

Magis conformis sententiæ antiquorum.

SCHOLIUM.

Dotem agilitatis esse intentionem et perfectionem majorem virtutis motivæ cum amotione duplicis impedimenti corporis ad motum, et collatione bonorum spirituum vitalium. De hac docte agunt Patres in 1. Cor. 15. August. 13. civit. 18. et lib. 20. cap. 18. et epist. 79. Hilar. in id Psalm. 138. *Si sumpsero pennas*, etc. Vide Simanc. de cathol. institut. cap. 37. num. 6.

(h) Respondeo ergo quantum ad istum articulum, et dico quod proportionata agilitas, quæ requiritur ad motum beati, potest esse sine supernaturali quocumque ad-

11. Ad agilitatem nihil supernaturale requiri.

dito corpori vel animæ; non enim oportet ex parte animæ, nisi quod virtus motiva fiat perfectior, et quod resistentia accidentalis ex parte corporis tollatur, et utrumque potest fieri sine supernaturali addito, quia quod modo in anima virtus non est sufficiens ad motum, hoc est, vel quia est impedita a corpore, vel quia in se est diminuta, et cum est separata aut unita corpori glorioso, intenditur, sicut virtus beati visiva intenditur resumpto corpore glorioso, quia, ut videtur, tunc poterit sine difficultate visibile quodcumque videre inspiciendo. Potest ergo potentia motiva in anima intendi ad gradum perfectum, quod sufficiat ad movendum corpus illud sine fatigatione, nec tamen erit nova potentia, sicut nec virtus visiva intensa in beato et non beato, est alia potentia visiva.

Duo impedimenta motus animalis, quæ ad ubi amovebuntur a corpore glorioso.

Ex parte autem passi, scilicet corporis mobilis, amovebitur duplex impedimentum: Unum ex parte organorum virtutis motivæ, quod est in juncturis et nervis, quo impedimento remoto, fit trahibilitas et applicabilitas major in eis; et amotio istius impedimenti maxime requiritur ad agilitatem in motu progressivo, ad quem movet potentia motiva organice. Aliud impedimentum est in toto corpore, quod est repletum humoribus grossis et spiritibus, et caput fumositatibus, et multis talibus, quæ reddunt hominem pigrum, et quæ non pertinent ad veritatem humanæ naturæ; hæc autem amovebuntur, et spiritus boni et subtiles dabuntur corporibus gloriosis, per quæ reddetur corpus multum agile ad motum, sicut patet per oppositum de corpore mortuo, quod efficitur gravius, non quia plus de quantitate aut materia apponatur, sed quia spiritus vitales corrumpuntur, et humores grossi inducuntur.

Cur mortuum corpus sit gravius vivo.

Quinto ex dictis patet responsio ad quæstionem, quod beatus habens suum corpus gloriosum, habebit agilitatem et promptitudinem ad movendum; quæ agilitas non est per aliquam qualitatem supernaturalem corpori superadditam, defluentem ab anima, sed est propter intensionem virtutis motivæ ex parte animæ, et propter amotionem duplicis impedimenti ex parte corporis, et collationem bonorum spirituum subtilium in corpore.

COMMENTARIUS.

23. Agilitas salvatur sine forma supernaturali addita. Fundatur in virtute naturali animæ, et dispositione corporis.

(h) *Respondeo ergo quantum ad istum articulum, et dico*, etc. Statuit conclusionem propriam, quæ est, quod proportionata agilitas, quæ est in motu beati, possit esse sine aliquo supernaturali addito, in corpore aut anima, diverso scilicet virtute naturali perfecta animæ gloriosæ, et a dispositione proportionata in corpore; probat, quia sufficit ex parte animæ, ut virtus motiva sit perfectior, et sine resistentia accidentali ex parte corporis. Utrumque potest fieri sine supernaturali forma et qualitate addita; hoc enim genus supernaturalis tantum hîc excludit, non autem aliud, quod per modum perfectionis intrinsecæ potest advenire, aut virtuti motivæ in sua specie aut dispositioni corporis; ergo illud tantum genus formæ supernaturalis,

quod ab aliis asseritur, ab ipso negatur.

Insufficientia motiva in vita præsenti.

Probat autem minorem, quia virtus illa in vita mortali ideo non est sufficiens, quia vel impedita a corpore, vel diminuta quoad vires; sed in anima separata, aut unita corpori glorioso intenditur, sicut

Intendi virtutem motivam in beato.

potentia visiva, quæ in eo statu et glorioso sicut erit impassibilis, sic etiam poterit quodcumque luminosum perfecte et sine difficultate aut passione. Illud docet Prosper lib. de vita contemplativa cap. 11.

Prosper.

Ibi, inquit, *corporales oculos nihil visibilis creaturæ latebit, quia incorruptibilium corporum virtus incorruptibilis erit, ac ita sine comparatione vivitior quam hîc fuit, ut ei aliquid visibilium clausum esse non possit*, etc. docet et Gregorius quæstione sequenti citandus. Sicut ergo potentia visiva intendi potest ad illum gradum perfectionis, ita et potentia motiva intendi ad gradum perfectum, in quo possit movere corpus gloriosum ad omnes positiones, situs, sine difficultate, sine fatigatione, nec tamen tunc erit potentia motiva diversa, sicut neque potentia visiva erit alia, licet intentior.

26.
Objectio. Substantia non intenditur.

Hæc resolutio non caret difficultate, quia potentia motiva est substantia et non organica, sicut se habet intellectus et voluntas animæ; ergo nequit intendi in suo gradu entis aut virtutis propriæ, nisi aliquod addatur per modum formæ, aut concursus supernaturalis. Instantia etiam de

Exemplum retorquetur.

visiva non solvit difficultatem, neque probat intentum, quia potentia visiva, ut est substantia, non intenditur, licet ex impassibilitate et purificatione organi, et perfectione qualitatum connaturalium reddatur perfectior, sua tamen virtus connaturalis productiva et receptiva visionis manet eadem, quia substantia non suscepit magis et minus.

Responsio et declaratio dictorum.

Respondetur vel Doctorem loqui hîc juxta sententiam eorum, qui statuunt potentias animæ esse accidentia, in qua sunt illi, quos *supra* impugnavit; vel intelligendus est juxta exemplum allatum de potentia visiva, ejusque intensione ex impassibilitate et purificatione organi, non vero intentione substantiali. Quamvis au-

Quænam intentio a Doctore intelligitur.

tem in potentia motiva spirituali animæ, et non organica non inveniatur modus hic intendendi ipsam, tamen invenitur modus intendendi eam ex non resistentia passi, et ex beatitudine potentiarum intellectualium, quibus subordinatur, in quibus nulla est fatigatio aut distractio, aut difficultas operandi, quin perfecte applicare possint motivam subjectam ad extremum virium suarum ad operandum motum. His an-

Concursus Dei.

necti potest etiam concursus causæ primæ debitus illi statui, et supplens quidquid est defectus ex limitatione virium, quo reddantur potentiæ perfecte dispositæ ad suum actum perfectum et sufficientes.

27.
Dispositio corporis.

Ex parte passi seu corporis amovetur duplex impedimentum: Unum in ordine ad motum progressivum, quod est ex inflexibilitate juncturarum, nervorum, et tumore etiam musculorum, quæ impediunt flexibilitatem idoneam ad motum progressivum. Aliud impedimentum est superfluitas materiæ, humorum, spirituum densorum, fumositatum in capite, quæ non pertinent ad veritatem naturæ; hæc ergo amovebuntur, et dabuntur spiritus subtiles, per quos reddentur apti ad motum. Hæc dispositio est requisita ad agilitatem ex parte corporis. Hinc deducit quintum articulum,

5. Art.

quæ est conclusio prioris, nempe beatos habituros agilitatem ex causis præmissis, non vero ex aliqua supernaturali addita, quæ redundet ex anima, et quæ sit ab his diversa.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta allata, et alia quæ hîc ponit pro sententia ponente agilitatem oriri

ex qualitate tollente gravitatem, et reddente corpus habile ad omnem motum, et ostendit non obstante gravitate, corpus beati naturaliter quiescere sursum.

12. (i) Ad illud quod objicitur de Augustino, quod grave pondus aufertur, dico quod corporis pondus aggravans aufertur : *Corpus enim quod corrumpitur aggravat animam* ; et (Sap. 9.) ideo hoc pondus aggravans aufertur, non tamen omnino gravitas corporis aufertur ; requiritur enim gravitas ad hoc, quod sit corpus perfectibile ab anima, et non levitas. Unde sicut Philosophus dicit (Lib. 2. c. 37. et inde, et text. c. 71.) de cœlo, quod si esset una stella addita aut amota, non moveretur ab Intelligentia, ita si corpus fieret leve, non esset perfectibile ab anima, nec anima compararetur ad ipsum ut motrix, unde videmus, quod levitas in aliquibus impedit motum.

(Quære D. Bonav. dist. præs. q. ult) Quando etiam arguunt, quod si corpus gloriosum esset grave, quiesceret in centro, et violenter esset alibi, ut sursum in cœlo; præterea, si esset grave, tunc anima continue movendo ipsum, fatigaretur.

Ad primum dico, quod quando sunt aliquæ potentiæ ordinatæ, naturalitas potentiæ superioris est major, quam potentiæ inferioris, ut patet de sensu tactus, qui naturaliter secundum propriam inclinationem delectaretur in sensibili vel tangibili, et similiter gustus, qui tamen in beatis non habent hujusmodi actus, ut gustandi et comedendi ; nec tamen sunt ibi violenter sine actibus suis, quia sequuntur inclinationem appetitus superioris, ut (Non obstante gravitate) voluntatis ; sic etiam est cum grave ascendit, ne fiat vacuum, et sicut est in majori mundo, ita in minori. Unde naturalius est corpori perfici ab anima, et quod fiat conveniens perfectibile ejus, et quod moveatur motu competenti animæ, quam quod moveatur motu proprio ad centrum ; et ideo secundum inclinationem naturæ superioris quiesceret naturaliter, sed secundum *quid* innaturaliter. (corpus gloriosum quiescit sursum. Beati stabunt erecti, et quare.)

Quando etiam dicitur, quod anima fatigaretur, dico quod non, quia non vincitur, nec est contraria actio a corpore, quæ esset cum fatigatione. Et ex hoc sequitur unum corollarium, quod Sancti in patria non habebunt situm in cœlo, nisi erectum, non autem sessionis, nam inclinatio partium videtur repugnare agilitati. Sed erectio sive statio videtur esse situs conveniens corpori, inquantum est instrumentum animæ, quia tunc magis aptum est, et promptum ad operationem, unde et jacere magis videtur esse situs naturalis corpori humano quam sedere, quod includit curvitatem partium. Et confirmatur per Augustinum *in lib. de Symbolo*, ubi exponens illum articulum : *Sedens ad dexteram Patris*, vult quod non debet intelligi de sessione corporali : *Stephanus enim vidit Jesum stantem.* (Jacere magis nobis naturale quam sedere. Act. 7.)

(k) Ad primam rationem principalem, dicendum quod aliquid est ita perfectum, quod propter sui perfectionem non recipit ulteriorem perfectionem, sicut Deus; et aliqua sunt ita imperfecta, quod propter sui imperfectionem non possunt recipere perfectionem, sicut accidentia ultima, ut respectus ; 13. (Ad arg. 1. Tria genera entium in ordine ad perfectionem acquirendam.)

alia sunt entia media, quæ cum perfectione sua sunt in potentia ad perfectionem aliam, et talia sunt omnia entia absoluta citra Deum. Concedo ergo quod illud quod movetur, est in potentia ad ulteriorem perfectionem; ut ad terminum motus, et quatenus caret illo, est imperfectum, et sic corpus gloriosum, cum non sit ens infinitum, aliquam imperfectionem habet, et movetur ad terminum, per quem terminum acquiritur sibi aliqua perfectio, quatenus per motum conjungitur ad aliquod corpus circa quod operatur, nunc circa unum, nunc circa aliud, laudando beatitudinem et sapientiam in Deo; unde concedo quod ille motus sit alicujus, quod est secundum *quid* imperfectum. Ad aliam probationem dicendum, quod cessatio motus cœli non est causa cessationis in omnibus aliis motibus, sed dicitur esse primus secundum aliquam præeminentiam, et non secundum essentialem dependentiam ad ipsum. Ad aliud dicendum, quod non erit tunc tempus, quia non erit aliquis unus motus primus uniformis, nec beati tunc uniformiter movebuntur, sed velociter et agiliter secundum merita sua.

Cessatio motus cœli non est causa cessationis aliorum motuum. Post judicium non erit tempus.

Ad 2. In resurrectione an a se, vel ab Angelis homines rapientur obviam Christo.

(l) Ad aliud, dicendum quod in instanti resurrectionis, sicut fient corpora gloriosa, et habebunt dotem agilitatis, sic per dotem illam rapientur obviam Christo. Et si portabuntur ab Angelis, vel rapientur in nubibus, non sequetur aliqua imperfectio, vel violentia in corporibus; hoc enim fiet ad reverentiam, non ad supplendam indigentiam, vel imperfectionem virtutis motivæ in eis.

Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod licet beati erunt in determinata approximatione ad Christum, tamen non minuetur eorum beatitudo accidentalis, cum aliquantulum recedunt, quia recedunt secundum libitum suum, sicut modo aliqui habent propinquitatem ad Regem in camera, vel extra in aula.

Ad 4.

Ad aliud, dicendum quod beati non habebunt omnem perfectionem accidentalem, et ideo per operationem suam poterunt eam acquirere secundum libertatem voluntatis suæ.

COMMENTARIUS.

27. Fundamentum opinionis impugnatæ solvitur.

(i) *Ad illud quod objicitur*, etc. Solvit fundamentum prioris opinionis, quæ dicit gravitatem auferendam a corpore glorioso, *loco citato in littera* alias 22. *de Civit. c.* 11. *et serm.* 139. *de tempore c.* 3. quod præterea asserunt alii, ut Cyprianus *serm. de Resurrectione Christi, cap.* 4. Respondet illud verum esse modo jam dicto de gravitate ex indispositione et superfluis.

Inclinatio naturalis potior ad locum.

Respondet similiter ad alia fundamenta, nempe si corpus esset grave, quiesceret in centro, et violente esset sursum; præterea, motus fatigaret animam. Respondet ad primum, quod locus ille, qui est secundum inclinationem potentiæ superioris, et potiorem totius, sit simplciiter connaturalis corpori; illa est voluntas et inclinatio animæ beatæ, quæ informat corpus, quod declarat in textu. Ad secundum respondet non fatigari animam, nec vinci, neque esse actionem contrariam motus a corpore ad locum centricum,quia perfecte erit subjectum animæ beatæ et se-

Situs corporum in cœlo. cundum propriam inclinationem animæ. Hinc deducit corollarium, nempe situm corporum in cœlo esse stationem, qui est situs naturalis corporis, et probat id *ex ... ct.* 7.

28. Ad primum principale. (k) *Ad primam rationem principalem*, etc. Primum fuit, quod agilitas ponitur propter motum localem, sed ibi non erit, quia omnis motus est imperfectus, quia entis in potentia, et quia non erit motus cœli a quo dependet, neque tempus

Responsio. Respondet quod aliquid non est capax perfectionis propter excessum perfectionis, aliquid etiam propter extremam imperfectionem, ut relationes; alia sunt entia media, ut reliqua creata. Concedit præterea motum localem involvere imperfectionem potentiæ secundum *quid*, quæ perficitur per terminum motus, quo possit beatus se applicare ad aliquod corpus, creatorem laudando. Negat ad hoc esse necessarium motum cœli, aut tempus extrinsecum; dicit tamen motum beatorum non fore uniformem, sed moturos se velociter et agiliter secundum merita sua.

Imperfectio secundum quid motus localis.

29. Agilitas ex meritis est. Ex his verbis ultimis sequitur veritas illius interpretationis superius præmissæ, quia si dos correspondet meritis, erit perfectior in eo qui habet plura merita, quamvis alioquin quoad naturalia sit imperfectior quam alius, quem excedit in meritis; oportet perfectionem dotis excedentem refundi in Dei concursum, ut virtus motiva sit intensior in actu secundo, et non substantialiter.

Hanc ergo intensionem intelligit Doctor *supra*, et non substantialem.

Objectio. Dices, si ergo requiritur adjutorium concursus specialis, quid repugnat hoc adjutorium consistere in aliqua qualitate, quæ sit permanens per modum actus primi?

Respondetur ex eo erpugnare, quia nequit ulla talis a Deo creari, quæ sit principium movendi ad omnes positiones situs indifferenter; non ita se habet concursus actualis Dei, qui est semper determinatus ad illam positionem, ad quam se movet voluntas, et applicat potentiam motivam naturalem animæ in corpore glorioso. Responsio.

(l) *Ad aliud*, etc. Hoc fuit secundum, nempe si daretur talis potentia motiva in anima, non requiri alium motorem ad judicium; sed hoc est falsum, quia ex Apostolo, electi, qui tunc morientur, rapientur simul in nubibus obviam Christo. Respondet illum raptum non fore ex indigentia, sed ob reverentiam et honorem. Ad alia duo patet ex littera. Ad ultimum.

QUÆSTIO XV.

Utrum corpus gloriosum erit clarum?

D. Thom. *in addit. quæst.* 85. *art.* 1. *et* 4. *dist.* 44. *quæst.* 1. *art.* 4. Richard. *hic art.* 4. *quæst.* 6. D. Bonav. 2. *part. art.* 2. *quæst.* 1. *et* 2. Major *quæst.* 19. Durand. 4. *dist.* 44. *quæst.* 8. Suar. 3. *part. tom.* 2. *dist.* 48. *sess.* 2. Soto *hic quæst.* 4. *art.* 8.

Utrum corpus gloriosum erit clarum? Videtur quod non. Lucidum occultat illud quod est intra se; sed corpora gloriosa non sic, quia Gregorius 18. *Moral.* super illud Job: *Non æquabitur ei aurum, etc.* dicit, *quod patebit oculis corporalibus beatorum harmonia interiorum.* Et confirmatur ratione, ista harmonia corporis est delectabilis, nam pulchritudo naturæ incipit ab intra, e converso pulchritudo artis est tantum extra; sed beati possunt percipere quodlibet sensibile delectabile; ergo, etc. 1. Arg. 1.

rg. 2. Præterea, lux et color requirunt determinatam dispositionem contrariam in subjecto; sed corpora gloriosa erunt colorata, per Augustinum 22. *de civit. Dei cap.* 19. Pulchritudo corporis est partium congruentia cum quadam coloris suavitate; sed pulchritudo convenit corporibus gloriosis; ergo, etc.

[...]ud pulchritudo. rg. 3. Præterea, si ibi esset claritas, ergo immutaret visum oculi non gloriosi; sed visibile ab aliquo oculo, si opponitur sibi, necessario videtur; ergo claritas corporis gloriosi necessario videtur, quod apparet esse falsum, sicut patet de Christo, quando apparuit discipulis euntibus in Emmaus, cum tamen corpus Christi esset gloriosum : igitur, etc.

Ratio opposit. Contra, Sapientiæ 3. dicitur : *Fulgebunt justi sicut Sol,* etc

SCHOLIUM.

Dari dotem claritatis, ex Sap. 3. et habetur Matth. 13. et 17. ubi de transfiguratione, et ad Phil. 3. ibi, *reformabit corpus configuratum corpori claritatis suæ*. De hac Ruff. in Symb. Clem. lib. 1. const. cap. 8. August. 3. doct. cap. 5. et 2. de consen. Evang. cap. 56. Greg. 18. mor. 31. Hieron. epist. 103. ad Paulin. et in Amos 5. Ambr. et Anselm. in 1. Cor 15. Putat Doct. hanc consistere in perfectissimo colore cum refulgentia, et forte cum luce, si corpus humanum est lucis capax.

2. Claritas supra lucem addit sui manifestationem. Beati non habebunt eumdem colorem omnes, vel non secundum (a) Respondeo et dico quod corpora beata erunt clara. Claritas enim est quædam refulgentia, et addit super lucem et colorem, manifestationem sui, quomodo dicitur clara lux, vel clara veritas, vel clara intellectio, id est, manifesta, pro quanto dicit perfectam manifestationem sui. Si ergo loquamur de claritate coloris sui corporis, dico quod corpora beatorum erunt clara, quia habebunt perfectam manifestationem sui corporis ; habebunt enim colorem perfecte manifestativum sui, quia quilibet habebit colorem pulchrum secundum gradum complexionis suæ, quia non omnes habebunt eumdem colorem, nec secundum eumdem gradum qui habent similem colorem, quia commensurationes colorum sequuntur commixtionem propriarum qualitatum ; et ideo secundum diversas complexiones habebunt diversos colores : unde et modo magis delectatur unus in uno colore quam in alio, quia conveniens est complexioni suæ, et sic non omnes erunt æque clari, etiam habentes sibi similem complexionem, sed secundum merita sua. Unde secundum Apostolum : *Alia est claritas Solis, etc.* et illa claritas videtur sufficere, quia magis delectatur sensus visus hominis in pulchro colore corporis humani quam in corpore luminoso ; unde plus delectatur naturaliter in videndo faciem humanam bene coloratam quam Solem. Ille ergo modus claritatis est mihi planus, quod erit in beatis, quia in eis erit color secundum ultimam perfectionem convenientem complexionibus suis. Si autem corpus beati sit capax lucis, et non tantum coloris, placet mihi, quod ponatur ibi. Talem autem colorem, scilicet ultra perfectionem complexionis suæ cum refulgentia, talem esse dotem claritatis voco.

gradum eumdem. 1. Cor. 15. Claritas beati est color perfectissimus cum refulgentia.

COMMENTARIUS.

1. Corpora beatorum erunt clara.

(a) *Respondeo et dico*, etc. Hanc quæstionem breviter resolvit, et respondet ad argumenta. Dicit primo quod corpora beatorum erunt clara ; claritas enim erit quædam refulgentia, et addit super lucem et colorem perfectionem illam, quæ est esse manifestativum sui ; erunt ergo corpora beatorum clara, quæ habebunt colorem cum refulgentia secundum diversum gradum complexionis et meritorum ; et hunc modum claritatis dicit esse planum, hoc est sine controversia.

Quid sit claritas.

2. An sint lucida ? Responsio Doctoris.

An præterea sint corpora beatorum lucida ?

Ad hanc difficultatem respondet Doctor his verbis : *Si autem corpus beati sit capax lucis, et non tantum coloris, placet mihi quod ponatur ibi. Talem autem colorem, scilicet ultra perfectionem complexionis suæ cum refulgentia talem esse dotem claritatis voco.*

Hinc aliqui interpretantur Doctorem negasse corpora gloriosa lucida. Sed melius Bassolis *in hac dist. quæst.* 3. et Nicolaus de Nyssa *tract.* 7. *part.* 3. *proportione* 3. *q.* 4. dicunt eum non negasse esse lucida, sed potius affirmasse, si sit hoc possibile, ut patet etiam in paragrapho sequenti. *Et ideo*, inquit, *magis videtur possibile, quod corpus beati sit lucidum et coloratum, quam quod sit lucidum et luminosum ; et tunc potest dici, quod color et lux secundum se non repugnant, nec ex parte sensitivi, sed ex parte agentis, et ideo simul ab agente creato non possunt induci*, etc. Et infra : *Ad aliud*, inquit, *patet responsio ad dicta, quod corpora beatorum erunt colorata, et si lux in eis possit recipi, placet mihi quod dicantur lucida; et tunc oportet dicere quod lux et color absolute non repugnant, nisi per comparationem ad actionem agentis creati.* Hinc ergo optionem faciens affirmandi corpora gloriosa esse lucida, et solvens rationem naturalem, quæ opponi posset, non est in sententia negativa, sed asserit quod certum est ; aliud vero non probat ostensive esse possibile, sed solvit rationem, qua opponi posset repugnantia; unde sublata repugnantia placet ei sententia affirmativa, quæ docet corpora illa esse lucida. Ratio autem difficultatis est circa possibilitatem, primum naturalis; tum quia corpora lucida de facto non sunt colorata, et quia lux vindicat sibi diversum subjectum de facto; neque actione naturæ possit produci in subjecto colorato et mixto, sed in simplici; ergo si salvari potest claritas sine luce, non debet involvi hæc difficultas mysterio. Quamvis autem Scripturæ dicant fulgere beatos, sicut Sol fulget, et sicut splendor firmamenti, et sicut stellæ, intelligi potest metaphorice de splendore in anima, vel de charitate in pulchritudine.

Ratio difficultatis ex qua repugnat lux corpori beato.

Interpretatio Scripturæ.

Quod si dicas verba Scripturæ intelligenda esse proprie. 4. Replica.

Respondetur id verum esse, si materia patiatur; in proposito autem non ita contingit, quia acidens corporis simplicis nequit communicari corpori mixto, quod habet qualitates natura sua diversas. Deinde, oritur difficultas ex causa hujus lucis in corpore glorioso, quia aliqui dicunt redundare ex beatitudine animæ; quod videtur repugnare physice loquendo, quasi beatitudo esset causa productiva illius lucis physice. Alii vero dicunt a Deo supernaturaliter produci, quod etiam petit probationem, si ita sit producibilis. Hinc Doctor non determinat quæstionem obscuram de possibilitate, sed hac data asserit affirmativam, et solvit rationem in contrarium, supponens ab agente creato non posse produci lucem in colorato, possibile tamen esse Deo; et assignat quamdam

Solvitur.

convenientiam in subjecto, quod sit corpus densum et terminatum. Unde Durandus *in* 4. *d.* 44. *q.* 8. docet negativam esse forte probabiliorem, quia non habet difficultatem; affirmativam vero esse difficillimam, et sola divina potentia possibilem.

5. Esse lucida. Quantum ergo ad resolutionem, dicendum est corpora gloriosa fore lucida, et huic non repugnat Doctor. Eam tenent communiter Theologi *in hac dist. et dist.* 44. *hujus*, et patet Matth. 13. *Fulgebunt justi sicut Sol in regno Patris*, etc. *Fulgebunt justi, et tanquam scintillæ in arundineto discurrent*, etc. Sap. 3. *Qui autem docti fuerint, fulgebunt tanquam splendor firmamenti*, etc. Dan. 12. *seminatur in ignobilitate, surget in gloria*, etc. 1. ad Corinth. 15. quæ verba referri debent ad præcedentia : *Alia quidem cœlestium corporum gloria, alia terrestrium, alia claritas Solis, alia Lunæ*, etc. Quem locum explicant Patres de gloria claritatis corporum, qui communiter docent hanc veritatem, Cyrillus Hierosolym. *Catechesi* 18. Lactant. *lib.* 7. Just. *cap.* 26. Clemens *lib.* 1. *const. cap.* 8. Hieronym. *epistola* 103. Ruffinus *in expositione Symboli*, Anselm. *in lib. de similitudinibus, cap.* 50. *et in locum Pauli citatum*, sicut et Ambrosius et Theodoretus, Gregorius *lib.* 18. *Moral. cap.* 23. Augustin. *variis in locis, ut serm.* 143. *de tempore lib.* 22. *de civit. cap. ult.* Cum ergo interpretationem litteralem Scripturarum præmissarum tradunt Patres non est quod de possibilitate facti, aut de veritate hujus resolutionis dubitetur, et quia magis commendat bonitatem, sapientiam et potentiam Creatoris, et quia magis extollit fructum bonorum operum, cumulum beatitudinis, *quam præparavit diligentibus se*, et quia sic magis congruum est fini, ut corpus illud in quo Deo præstitum est obsequium virtutis et observantiæ legum, et quod inter alia corpora excedit, quia et capax vitæ et animæ gloriosæ, etiam in perfectione et gloria excedat alia quæcumque corpora, sicut et finis creationis ejus excedit finem reliquorum; lux autem maxime facit ad perfectionem corporum, et excessum super aliis obscuris et opacis, quæ per has qualitates reddantur ignobiliora. Ratio autem in oppositum est jam soluta a Doctore, nempe coloratum fieri lucidum repugnare virtute agentis creati, non virtute divina. Definitio autem lucidi tradita ab Avicenna, et aliis naturalibus, salvatur in proposito, quia corpora beatorum retinebunt densitatem necessariam ad informationem animæ, et lux in eis non impedietur per colorem et refulgentiam ejus.

[Margin: ...obatio ex Scriptura. — Ex atribus. — ...ongruentia. — Corpus humanum excedit reliqua.]

6. An illa lux sit a Deo immediate. Sententia asserens fieri ab anima. Dubitatur tamen circa disparitatem illam assignatam inter causas hujus lucis in colorato corpore glorioso, an sit illa lux producta a solo Deo, an ab aliqua causa creata. Prima sententia est eam provenire a beatitudine animæ, ita D. Thomas 1. 2. *quæst.* 4. *art.* 6. *in* 3. *part. quæst.* 45. *art.* 2. *in* 4. *dist.* 44. *quæst.* 2. *art.* 4. *quæstiuncula* 1. *et lib.* 4. *contra Gentes cap.* 86. quem sequitur problematice Richardus *art.* 4. *quæst.* 6. tenet Abulensis *in cap.* 17. *Matth. q.* 127.

7. Præfertur opposita. Oppositum docet Doctor, nempe a Deo solo fieri, quod item docet Durandus *loco citato*, Sotus *in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 4. Angles *in flor. de beatit. art.* 5. *diff.* 5. *dubio* 3. Suarez *disp.* 48. *sect.* 2. Salas *supra sect.* 16. Valentia *in* 4. *tom. disp.* 11. *quæst.* 5. *puncto* 1. et Richardus *supra*, Lusitanus *lib.* 5. *de perfect. corporis gloriosi quæst.* 4. *art.* 6. § 2. Probatur, quia non apparet sufficens fundamentum, aut modus quo hæc claritas possit redundare physice in corpus ab anima, quia modus quo D. Thomas explicat hanc redundantiam, videtur Metaphoricus, v. g. sicut ex

[Margin: Probatio secundæ sententiæ.]

Lux corporis non redundat ex gloria animæ formali

uno vase pleno redundat aqua in aliud subjectum, ita gloria ex anima in corpus. Hic modus non videtur subsistere in similitudine, quia gloria animæ est spiritualis, quæ non potest redundare formaliter eadem, sicut aqua in corpus materiale; deinde, gloria corporis seu claritas lucida erit sensibilis et conspicabilis oculis corporeis.

Neque effective.

Secundus modus redundantiæ est, nempe per quamdam emanantiam vel efficientiam, sicut vel proprietas emanat a subjecto, vel terminus actionis ab agente efficienter, ita gloria corporis per modum proprietatis aut effectus sit a gloria animæ. Sed neque hic modus etiam sufficiens videtur, quia non est talis connexio inter claritatem animæ et corporis, qualis est inter subjectum et proprietatem inseparabilem, si illa intelligatur, quia talis claritas non est in Angelis, quamvis in ipsis beatitudo sit eadem in specie; neque etiam visio beatifica causat talem effectum in Angelis, aut habet talem virtutem; hæc enim claritas corporis est ipsi supernaturaliter data. Unde nulla necessitate refundi potest in beatitudinem essentialem tanquam in causam.

Producitur a Deo sine instrumento.

Ad producendam hanc qualitatem aliqui statuunt probabiliter Deum uti instrumento corporeo; sed hoc sine fundamento affirmatur in facto, quidquid sit de possibili.

Quis sit finis instrumentorum divinorum in via.

Neque in actionibus propriis Dei fingenda sunt instrumenta sine fundamento, nam usus instrumentorum in via ad aliquos effectus est ad instructionem nostram, et commodum usum, ut contingit in Sacramentis; hîc autem talis necessitas non occurrit.

SCHOLIUM.

Ad primum putat corpus beatum non futurum perspicuum instar crystalli, tamen oculi beati videre poterunt ejus interna instar lyncis, per poros, qui tunc erunt minores, quam modo. Quod videre poterunt interna, præter Greg. citatum, id tenent August. 22. civit. 30. Chrys. epist. 5. ad Theodor. D. Thom. in add. quæst. 85. art. 1. Alii putant futura corpora beata pervia. Vide Suar. tom. 2. 3. part. dist. 48. sess. 2. Soto hîc quæst. 4. art. 8. Richard. artic. 4. quæst. 6. Major. quæst. 19. An vero beatus possit occultare suum corpus, necne, D. Thom. affirmat, Doctor negat id posse fieri imperio voluntatis beati, sed bene Deo denegante concursum, ut videatur; et hoc modo forte videt oculus beatus interna corporis beati, quando scilicet alius beatus videri vult, non aliter.

3. Ad arg. 1. 2. Cœl. com. 42. et alibi.

(b) Ad primum secundum auctoritatem Gregorii. Videtur quod illa corpora erunt pervia et perspicua, sicut vitrum coloratum, et cum hoc lucida, quod videtur mirabile. Nam secundum Avicennam 6. *Naturalium*, lumen, lux et color habent diversa receptiva, et minus aliquid potest esse receptivum luminis et lucis, quam lucis et coloris, quia susceptivum lucis est opacum et densum, susceptivum autem luminis est pervium.

Susceptivum lucis, densum, opacum, luminis autem, pervium. Corpus beatum erit lucidum et coloratum, non lucidum et luminosum.

Unde densior pars orbis est lucida, ut stella, nec potest per eam videri, quod post eam est, imo eclipsat illud, vel aliam stellam; aliæ autem partes orbis sunt luminosæ et perspicuæ; et ideo si corpora beatorum sint lucida, non videtur quod sint pervia, nec per illa possit videri aliquod corpus. Susceptivum autem coloris est densum, quia color non est nisi in perspicuo terminato. Ideo magis videtur possibile, quod corpus beati sit lucidum et coloratum, quam quod sit lucidum et luminosum, et tunc potest dici, quod color et lux secundum se non repugnant, nec ex

parte sensitivi, sed ex parte agentis, et ideo simul ab agente creato non possunt induci. Sed partes perspicuæ non sunt receptivæ lucis, sed tantum luminis, et ideo colorata, et quæ habent lucem, non possunt esse perspicua, vel si sint perspicua, et cum hoc, habent lucem, non sunt nisi sicut noctiluca.

4. Quomodo corpora beatorum erunt pervia? Quomodo ergo salvabitur auctoritas Gregorii, non video quod corpus gloriosum possit dici pervium, nisi propter poros, non propter aliquam perspicuitatem, ita quod caro solida beati fiat tanquam crystallus; tamen in corpore ejus erunt pori, et minores quam modo sint, et tunc oculus beati per suam limpiditatem poterit videre per illos poros, sicut si esset transparens, sicut dicitur quod lynx potest videre per parietem; si autem non sic videat, tunc saltem videbit oculo mentis ea, quæ sunt intra in corpore glorioso.

Richard. hæs. dist. art. 4. quæst. 6. Bonav. hîc. (c) Ad aliud patet responsio per dicta, quod corpora beatorum erunt colorata, et si lux in eis possit recipi, placet mihi, quod dicantur lucida. Et tunc oportet dicere, quod lux et color absolute non repugnant, nisi per comparationem ad actionem agentis causati.

(d) Ad aliud dicitur, quod claritas corporis Christi non potuit videri ab oculo non glorificato propter infirmitatem visus, et excellentiam claritatis ejus; sed hoc nihil est, quia oculus debilis virtutis potest percipere quodcumque visibile, licet non apprehendat illud; sicut potest videre Solem, licet non videat sicut aquila actu permanente, potest tamen percipere oculo carnis, licet reverberetur.

Alii textus sic habent :

Si dicas, natura non potest in hanc immutationem intentionalem sine reali, et ita si oculus discipulorum vidisset claritatem illam, intentionaliter immutatus, videtur quod fuisset realiter immutatus, et ita corruptus. Dico quod in reali immutatione non potest sine actu permanente, tamen raptim illa claritas potest immutare visum intentionaliter; unde discipuli in Transfiguratione Christi non potuerunt ferre claritatem corporis gloriosi, scilicet actu permanente. Sed propter hoc non sequitur, quin aliam perceptionem vel immutationem corporalem habuerint, saltem intentionalem, sed si diu staret immutatio intentionalis, haberet cum intentionali realem, et corrumperet.

(c) Alii dicunt, quod beatus potest occultare claritatem corporis sui ex imperio voluntatis animæ a qua redundat, et fluit in corpus illa claritas. Sed non video quod aliqua actio naturalis subsit voluntati creatæ; nulla enim voluntas creata potest impedire actionem ignis, ne agat in aquam sibi approximatam, potest tamen hæc amovere ab invicem, sed hoc non est impedire per actum voluntatis. Et ideo videtur mihi sine assertione, quod nulla qualitas activa, quæ est præcise corporis, subsit ipsi animæ, sive ejus imperio; et ideo quicumque beatus, qui habet claritatem, quando est approximatus passo proportionato sibi simpliciter, ut oculo glorifica- 5. D.Thom. dist. 44. 4. art. 2. q. 4. et Richard. ubi supra. Vide Var. in hoc 4. q. seq.

to vel passo aliqualiter proportionato, ut oculo non glorificato, necesse est quantum est ex parte sui, quod immutet.

Quid ergo dicemus? Numquid claritas Christi post resurrectionem non immutavit oculos discipulorum? Dico quod hoc fuit per potentiam divinam, quia Deus est primum agens coagens cuilibet creaturæ, et quando ipse non agit, creatura desinit agere; poterit autem fieri, ut ad voluntatem cujuslibet sancti Deus non coagat illi claritati, quando vult beatus, quod sua claritas non videatur, et sic potest dici beatus occultare claritatem suam, non quod hoc fiat immediate a voluntate sua, sed ad imperium voluntatis suæ Deus occultat non coagendo claritati.

Beatus potest se occultare, quia eo sic volente, Deus non coaget ad visionem ejus.

Sed quomodo tunc Christus ostendit se in forma peregrini, numquid in alio colore, quem ipse habuit? Respondeo quod Deus potest causare visionem in oculo non beato per qualitatem, quæ non est illius objecti, et sic potuit causare visionem in oculis dicipulorum de peregrino ipso existente in claritate et colore proprio, non habente in se illam formam aut colorem, nec tamen decipiebat, quia deceptio non est nisi in via morum; nec tamen etiam fuit illusio, quia certi erant, quod ipse fuerit talis in persona. Ostendit ergo se eis, ut crederent, quod talis erat in persona, et melius hoc fuit quam si vidissent eum in claritate Christi, solum enim eis intendebat ostendere personam suam.

Christus quomodo in forma peregrini se ostendit. Quia si viderent ejus gloriam, eam non crederent.

COMMENTARIUS.

(b) *Ad primum secundum auctoritatem Gregorii*, etc. Primum fuit, quod lucidum occultat illud, quod est intra se; sed corpora gloriosa non sic secundum Gregorium *lib.* 10. *Moralium*, dicentem *cap.* 31. quod patebit oculis corporalibus harmonia corporis gloriosi interior. Deinde, quia hæc est delectabilis visui, quia pulchritudo naturæ incipit ab intra, etc. Hoc argumentum petit illam difficultatem: An scilicet corpora beatorum erunt lucida, et simul luminosa et transparentia, sicut crystallus aut vitrum. In partem negativam magis inclinat Doctor propter repugnantiam corporis lucidi et colorati, quæ sunt impervia ad perspicuitatem; dicit ergo lucem minus repugnare corpori glorioso quam lumen, quod recipitur in perpiscuo; lux autem in superficie est corporis lucidi. Eamdem sententiam docet D. Bonavent. *in* 2. *part. hujus distinctionis art.* 5. *part.* 1. Richard. *art.* 4. *quæst.* 6. Angles *supra dub.* 4. Sotus *q.* 4. *art.* 8. Abulensis citatus Durand. *d.* 44. *q.* 8.

8. Ad arg. ad primum.

An corpora beatorum erunt transparentia.

Sententia negativa præfertur.

Oppositam sententiam tenet Alens. 3. *part. quæst.* 22. *num.* 1. *art.* 1. D. Thom. *in* 4. *d.* 44. *quæst.* 2. *art.* 4. *quæst.* 1. *ad* 2. Paludan. *quæst.* 5. *art.* 2. *conclus.* 1. Suarez, Salas, Lusitanus *art.* 3. § 2.

Affirmativa.

Respondet Doctor ad auctoritatem Gregorii dicens oculum gloriosum videre posse interiora, et fore ipsi perspicua per poros, sicut lynx dicitur a naturalibus videre, quæ post parietem sunt; quod pluribus documentis docet Cælius Rodignius *lib.* 16. *cap.* 2. Vide plura de hoc *ibidem*, et Conimbricences, *lib.* 2. *de anima quæst.* 9. *cap.* 2. Abulensis etiam *in paradoxo* 3. *cap.* 30. dicit corpus opacum intermedium non prohibere visionem oculi gloriosi, qui

9. Explicatur Gregorius.

Videri interiora per poros.

proinde, ut erit perspicacissimus, videbit omnia interiora corporis gloriosi per poros ejus. Unde sicut affirmat Rodignius *loco citato*, nullum est corpus adeo opacum, quin subsit influentiæ cœlesti, mediante luce et lumine, quod recipitur in meatus et poros ejus ; ita a fortiori, vel lux ipsa corporis gloriosi per omissionem radiorum illuminabit sua interiora, vel certe radii emissi ab oculis gloriosis idem præstabunt. Unde ad hunc effectum non est necessarium corpora illa fore aliter perspicua, aut in modum crystalli apparentia, quamquam neque hoc etiam

Quæstio est dubia.

certo fundamento negare possumus, cum illud affirmare videatur Gregorius et alii, quia non possumus ratione naturali penetrare gradum densitatis et opacitatis requisitæ in corpore ad naturalem informationem, et functiones animæ necessarias et perfectas ; quæstio ergo incerta est.

(c) *Ad aliud patet responsio*, etc. Hoc
10. fuit secundum et solutum in corpore.

Ad 3.
(d) *Ad aliud dicitur*, etc. Hoc fuit tertium : Si ibi esset claritas, immutaret visum oculi non gloriosi ; sed hoc est falsum, ut de discipulis euntibus in Emmaus, qui non viderunt claritatem Christi, et alias sæpe post resurrectionem, quando apparuit Apostolis, licet corpus ejus fuerit gloriosum.

11. An corpus gloriosum videri possit ab oculo non glorioso? Videri posse non fixe.

Hoc argumentum petit illam difficultatem, an videri possit corpus gloriosum ab oculo non glorioso? Negat Richardus propter excellentiam visibilis; sed hanc sententiam recte rejicit Doctor dicens in transitu videri posse, licet non permanenter, neque intense. Replica autem sequens cum sua responsione, quæ notatur tanquam alius textus, desumpta est ab alia impressione, et recte cohæret præsenti instituto, inquantum negat immutationem realem per sensibile excellens esse conjunctam immutationi intentionali, quando hæc non est permanens, sed transiens, et raptim fit, ut exemplo Apostolorum in transfiguratione Domini præsentium patet. Lusitanus *art.* 7. § 3. dicit hanc claritatem non posse videri ab oculo non glorioso, non quidem remisse, quia nempe est supernaturalis illa qualitas in substantia.

Apostoli in transfiguratione viderunt claritatem Christi. Sententia negativa.

Contrarium cum Doctore docet D. Thomas *d.* 44. *quæst.* 2. *art.* 4. Durandus *quæst.* 8. Paludanus *art.* 3. *q.* 3. et communis nostra Schola, Sotus *hîc quæst.* 4. *art.* 8. Pisantius 3. *part. q.* 85. *art.* 3. Valentia citatus *quæst.* 5. *puncto primo.*

Affirmativa est vera.

Probabiliorem censet Suarez *sect.* 2. *disp.* 48. neque oppositum aliquo probabili fundamento asseritur ; nam servando proprietatem, si comparatur in Scriptura cum claritate Solis, Lunæ, firmamenti, stellarum, recte sequitur eam esse ejusdem speciei. Nec refert quod a solo Deo producatur in corpore et supernaturaliter, nam etiamsi sic produceret claritatem Solis in ligno vel in lapide, esset supernaturalis hoc modo,quia a nulla causa naturali in eo produci posset, neque talem exigit ex se inclinatione, aut principiis intrinsecis, tamen videretur ab oculo non glorioso, qui circa rationem formalem sui objecti natus est versari in quocumque ponatur; eodem modo in proposito de claritate corporis gloriosi, quæ nullum alium gradum supernaturalis sibi vindicat, neque facile in genere qualitatis sensibilis et materialis supernaturalitas in substantia fingenda est, et sine fundamento. Responsio ergo Doctoris est vera.

(e) *Alii dicunt*, etc. Adducit responsionem seu opinionem aliorum, qui dicunt 12.

Responsio aliorum.

claritatem corporis glorioso non videri nisi quando vult ab oculo non glorioso, quia illa redundat ex anima, cui proinde subjicitur. Est D. Thomæ. Hanc non probat Doctor, quæ etiam in fundamento suo rejecta est *supra*, quia illa non fluit ab

Rejicitur.

anima, sed a Deo solo producitur, ac proinde non subest voluntati beati ex propria virtute, neque etiam actio ejus, imo neque actio alicujus qualitatis corporis gloriosi subest imperio suæ voluntatis, quod fusius *supra* probatum est agendo de impassibilitate.

Replica. Quod si objicias claritatem Christi non fuisse visam a discipulis euntibus in Emmaus.

Solutio. Respondet, quod fuit per divinam potentiam. Adjungit præterea posse dici de beatis claritatem eorum non videri quando volunt, Deo non concurrente ad ejus manifestationem, et sic subest imperio suæ voluntatis non mediate, sed immediate. Deinde movet dubium quomodo viderint discipuli Christum in colore et forma peregrini.

13. Dubium.

Solvitur. Respondet Deum potuisse in eis causare illam speciem sic repræsentantem objectum secundum colorem, quem non habuit, et sic non causat deceptionem aut illusionem, sicut etiam Angelus potest apparere in corpore assumpto, in forma hac vel illa, quæ a vidente non discernitur a vera et reali; sic Christus apparuit discipulis in forma eis competente, et, ut dicit Gregorius *tom.* 23. *in Evangelia* quæ designabat discipulis statum mentis et fidei vacillantis. De inconvenienti illo, quod Doctor removet, nempe illusionis et deceptionis, plura dici possint quæ magis spectant ad tractatum de fide. Pro nunc sufficiant verba Gregorii : *Audistis,* inquit, *charissimi, quia duobus discipulis ambulantibus in via non quidem credentibus, sed tamen de se loquentibus, Dominus apparuit, sed eis speciem, quam recognoscerent, non ostendit; hoc ergo egit foris Dominus in oculis corporeis, quod apud ipsos agebatur intus in oculis cordis, ipsi namque apud semetipsos intus et amabant, et dubitabant; eis autem Dominus, foris et præsens aderat, et quis esset non ostendebat*, etc.

QUÆSTIO XVI.

Utrum corpus beati per dotem subtilitatis possit simul esse cum alio corpore?

D. Thom. *in addit. quæst.* 83. *art.* 1. *et* 4. *d.* 44. *quæst.* 2. *art.* 2. D. Bonavent *hîc* 2. *p. art.* 3. *quæst.* 1. Richard. *art.* 4. *quæst.* 5. Durand. *dist.* 44. *quæst.* 6. Palud. *quæst.* 3. Suar. 3. *part. tom.* 2. *disp.* 48. *sect.* 5.

(a) Utrum corpus beati per dotem subtilitatis possit simul esse cum alio corpore? Videtur quod non, primo, quod non est ibi subtilitas, quia corpus subtile est, quod habet pauciores partes materiæ sub eadem, vel majori quantitate; sed corpus gloriosum habet æqualem materiam sub æquali quantitate, sicut prius; ergo, etc. Et quod non possit esse cum alio in eodem loco per dotem subtilitatis, arguitur sic : Per dotem non potest unum corpus esse in duobus locis; ergo nec duo in uno. Antecedens est manifestum, consequentia etiam patet. 1.

Vide Var. in 4. q. præs. 1. Phys. tit. 17. 1. Prior. et 7. Top. et 1. Elench. et 4. Metaphys. idem habetur. Text. 37. et text. 76. et circiter. Cap. 20.

Præterea, quæ uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem; sed si unum corpus erit cum alio corpore in eodem loco, erunt ambo eidem eadem; ergo tunc non erunt duo. Minor probatur, dimensiones illius corporis non possunt esse diversæ a dimensionibus loci, patet 4. *Phys.* imo sunt eædem simpliciter; et dimensiones alterius corporis erunt eædem eodem modo dimensionibus loci; ergo inter se sunt idem.

Præterea, quæ magis conveni-

unt, magis videntur posse esse simul; sed duo corpora gloriosa magis conveniunt quam gloriosum cum non glorioso, et tamen non ponitur quod simul sunt per dotem subtilitatis; ergo nec ista.

Contra, Damascenus *lib. 4. cap. ult.* et fundatur super illud Joannis quod *januis clausis intravit Jesus;* ergo duo corpora fuerunt simul; et sic etiam in partu Virginis, et in exitu Christi de tumulo. Præterea, Cœlum est corpus indivisibile, sed beatorum corpora transeunt per ipsum, et post resurrectionem poterunt moveri ad omnem situm inferius et superius; neque hîc oportet propter hoc ponere semper miraculum; ergo, etc.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Utrum corpus beati per dotem subtilitatis,* etc. In hac quæstione primum adducit fundamenta sententiæ negativæ, et illa solvit. Deinde, adducit modum dicendi aliorum, illumque impugnat. Tertio resolvit quæstionem ex propria sententia, et respondet sententia ad argumenta principalia.

Ordo et divisio quæstionis.

SCHOLIUM.

Corpus beatum futurum subtile, id est, potens alia corpora penetrare, probat in ratione ad oppos. ex ingressu Christi clausis januis ad discipulos, et ex virginitate et partu Mariæ, de quo Chrys. et Theoph. in 1. Cor. 15. Damasc. lib. 3. cap. ult. et lib. 4. cap. 28. Anastas. lib .5. de resur. Anselm. de similit. cap. 58. Lauren. Justin. de perfect. Monast. c. 53. Richard. hîc art. 4. quæst. 5. D. Bonavent. in breviloq. part. 7. cap. 7. Suar. 3. part. dist. 48. sect. 1. Et citans alios sup. adducit Doctor fortia argumenta pro Philosophis contra hanc veritatem.

(b) Dicunt quidam, quod per nullam virtutem, nec creatam, nec increatam possunt duo corpora esse simul; quod probant per Boetium 1. *de Trin.* qui dicit : *Differentiam in numero accidentium varietas facit;* et sequitur : *Tamen locus est semper diversus, quoniam unum duobus nullo modo fingere possumus.* Ex hoc arguitur sic : Si varietas loci differentiam in numero facit, contradictio est ,quod duo corpora sint in uno loco. 2.

2. Opin. Philosoph. Cap. 1.

Præterea, dimensio est formalis ratio repugnandi duo corpora esse simul, quia secundum Philosophum 4. *Phys.* dimensiones solum faciunt distare per se, non per passionem,nec per aliquid aliud ; tunc sic : Si forma vel ratio repugnandi duo corpora esse simul, est dimensio distincta, tunc manente dimensione, quæ est ratio formalis hujus repugnantiæ, impossibile est duo corpora esse simul. Et confirmatur, sic se videntur habere duæ dimensiones ad essendum in loco, sicut duo accidentia contraria ad subjectum; sed duo accidentia contraria non possunt esse simul in eodem subjecto; ergo nec duo corpora habentia distinctas dimensiones, possunt esse in eodem loco.

Text. 76.

Præterea, quodcumque inducit unum contrariorum, expellit reliquum ; ergo qui movet unum corpus ad locum, expellit reliquum; sed hoc non fieret, si possent esse simul in eodem loco; ergo, etc. Quod autem duo accidentia contraria non possunt esse simul in eodem subjecto per nullam potentiam, patet per Philosophum 4. *Metaph.* qui dicit, quod eadem rati-

Text. 9. et text. 27. quære 10. Met. t. 15.

ent contradictoria, sicut contraria essent in eodem.

5. Præterea, hoc probatur per rationem divisivam: In corpore naturali non sunt nisi ista, scilicet materia et forma, quantitates et qualitates; sed formalis ratio repugnandi duo corpora esse simul, non est materia, nec forma substantialis, nec qualitates, quia corpus aliquod potest rarefieri vel condensari manente eadem materia et forma, et qualitatibus, mutata sola quantitate; sed corpus condensatum et rarefactum occupat alium et alium locum; ergo, etc.

Text. c. 1. et inde. Præterea, duo indivisibilia non possunt esse immediata, quia tunc non essent duo, ut patet 6. *Physic.* ergo a simili potest argui: Si duo corpora essent simul immediata, non remanerent duo; eadem enim ratio, quæ est de uno, erit de alio.

Præterea, a puncto uno ad punctum unum non potest trahi, nisi linea una recta; sed si duo corpora essent simul, possent trahi duæ rectæ lineæ ab uno puncto corporis continentis, ad alium punctum ejusdem corporis contenti, quia in duobus corporibus; ergo, etc.

COMMENTARIUS.

2. Sententia negativa. (b) *Dicunt quidam*, etc. Hanc sententiam non solum Philosophi, sed etiam aliqui Theologi docent, Durand. *in* 4. *d.* 44. *quæst.* 5. *art.* 2. Paludanus *quæst.* 3. *a.* 2. *pro sententia* adducit sex rationes. Prima est ex auctoritate Boetii dicentis: *Locus semper est diversus, quoniam unum duobus nullo modo fingere possumus*, etc. Secun- Ejus fundamenta. da ratio est ex dimensione formali, quæ in diversis corporibus in ordine ad eumdem locum repugnat formaliter, sicut duo contraria repugnant eidem subjecto. Tertia est ex repugnantia virtuali agentium, quia quod corpus movet ad locum, ab eo repellit aliud incompatibile. Quarta ratio est, quod hæc repugnantia tantum fundetur in quantitate, non in materia, forma aut qualitatibus diversorum corporum. Quinta ratio est, quia duo indivisibilia non possunt esse sibi immediata, quia sic non essent duo 6. *Phys. text. com.* 1. ergo si duo corpora possunt esse simul, non erunt duo. Sexta ratio, quia ab uno puncto ad unum non potest trahi nisi una linea recta; sed si duo corpora possint esse simul, possint etiam trahi duæ lineæ; ergo, etc.

SCHOLIUM.

Subtilitatem non consistere in divisione corporum, qua beatus volet intrare, probat ex ingressu Christi, virginitate Mariæ, et quia corpora beata erunt simul cum cœlo empyreo. Ostendit quod beatus non potest figurare suum corpus ad libitum, quia anima non informaret istud sub quacumque figura.

(c) Istæ rationes concluderent Philosophis. Sed (d) quomodo sal- 4. Durand. in 4. d. 44. et Occham. ibidem. vabunt Theologi, quod duo corpora possunt esse simul, qui hoc habent necessario ponere; est una fictio talis, quod anima beata habet potestatem plenam sui corporis, et ideo potest corpus suum ad quamcumque figuram et quantitatem reducere, et sic per corpora porosa potest corpus tale transire, et in eis esse.

Sed isti, si volunt dicere quod non potest esse simul cum corpore alio, nisi subintrando poros, magis debent dicere consequenter, quod non potest esse cum alio, nisi

ubtilitas corporis oriosi in quo onsistat. quia aliud cedit sibi, sicut aer cedit sagittæ; sunt ergo pro tanto corpora penetrabilia, quia virtus divina dividit quodcumque corpus, cum quo volunt esse, et tunc secundum hoc oportet consequenter dicere, quod quotiescumque moverentur localiter, toties dividatur eis cœlum per potentiam divinam.

(e) Contra, fide tenemus quod Christus natus est de Maria Virgine, et remanserunt integra claustra Virginis; oportuit ergo corpus Christi esse simul cum partibus illius corporis; ergo tunc fuerunt duo corpora simul. Præterea, Christus resurrexit clauso sepulchro, quod patet per mulieres venientes ad sepulchrum, et dicentes: *Quis revolvet nobis lapidem,* etc. Præterea, Christus intravit ad discipulos suos januis clausis; ergo tunc corpus Christi fuit cum alio corpore. Præterea, corpora beatorum sunt simul cum cœlo empyreo.

arc 19. ann. 20.

atus non potest corpus suum edigere in iguram ninorem ad ibitum. Nec valet illa fictio de parvitate, quia nullum corpus impassibile recipit passionem sibi disconvenientem; sed corpora gloriosa sunt impassibilia; ergo non recipiunt tales passiones; rarefactio autem et condensatio sunt passiones disconvenientes corpori impassibili, quia causantur a passione, etc.

Præterea, anima humana requirit corpus, quod perficit, esse organicum; sed si fieret corpus ita strictum, sicut poneret ista fictio, jam non esset organicum. Unde si non remaneret quantitas et figura corporis humani, quando est in alio corpore, non esset informatum ab anima, quia hæc sunt necessaria dispositio ad animationem. Philosophis enim bene non posset efficaciter concludi oppositum; ad rationes tamen eorum potest responderi, et hoc sufficit.

(f) Ad primum argumentum de Boetio de accidentibus, dico quod nulla accidentia faciunt intrinsece individuum; ergo multo minus locus; corpus enim quantum est ex se, posset esse, si locus non esset, et tamen esset individuum; sed nunc non est corpus sine loco. Ratio est, quia est cum alio corpore et in alio, in quo continetur, sicut etiam patet de ultima sphæra; unde auctoritas Boetii est sic intelligenda, quod facit diversitatem in numero, id est, ostendit nobis diversitatem numeralem, quia faciunt nobis innotescere, et quoad hoc melius facit locus ad innotescentiam quam alia, quia cognitione naturali non possemus illa duo corpora cognoscere, si ipsa essent in uno loco. 5. Ad arg. pro opin. Philosoph.

Accidentia quomodo faciunt diversum numero substantiale.

(g) Ad secundum dico quod aliqua possunt esse repugnantia dupliciter, vel formaliter vel virtualiter. Virtualiter repugnat causa naturalis, et oppositum sui effectus, verbi gratia, si cœlum de hac materia produceret vermem, et si agens fortius superveniret, et induceret in eamdem materiam, formam aliquam oppositam formæ vermis, ista virtualiter opponitur cœlo vel Soli. Formalis repugnantia est illorum, quæ secundum se et suos effectus opponuntur, ut album et nigrum. Sed in proposito inter dimensionem et dimensionem non est repugnantia formalis, quia talis non est nisi quoad idem subje- Ad 2. Quid repugnantia virtualis et formalis.

ctum, non autem sunt in eodem subjecto, nec formaliter etiam, quia quanta non repugnant formaliter; si ergo sunt repugnantia, hoc non est, nisi respectu loci, ex eo, scilicet quod locus est spatium capax corporis. Sed unum corpus replet locum unum, quantum natus est repleri; ergo aliud corpus quoad hoc, opponitur sibi, quia non potest habere effectum illum in illo loco, quia, ut est probatum, est repletivum ejus, quantum natus est repleri.

6. Virtualis repugnantia est, cum effectus unius causæ naturalis opponitur alteri causæ naturali.

Patet ergo, quod non est oppositio vel repugnantia formalis, quia non in eodem subjecto; nihil enim unum informatur ab eis. Est ergo tantum oppositio virtualis inquantum effectus unius causæ, qui est repletio loci, eo modo quo quantitas habet efficaciam vel efficientiam respectu effectus, qui est esse in loco repletive, opponitur alteri causæ naturali; ergo non repugnat corpori esse cum alio corpore, nisi quia est repletivum loci naturaliter quantum aptus natus est impleri, sed quia jam repletum est, non potest ibi esse, quia non esset cum effectu suo, qui naturaliter sequitur *esse* corporis in loco; hoc autem non impedit quin per potentiam divinam possit ibi esse, quia Deus potest facere causam naturalem sine suo effectu, sicut calorem potest facere sine calefactione, ut patet in illis tribus pueris, *ex Daniele cap.* 3.

Similiter potest facere effectum sine tali causa, qui naturaliter non sequitur, nisi ex tali vel tali causa, ut virginem parere sine *concipere; parere* enim est effectus *concipere*. Licet ergo sint repugnantes dimensiones quoad hoc, quod duo corpora non possunt esse simul in eodem loco quoad talem virtutem naturalem, tamen non est repugnantia quoad virtutem, quæ potest facere causam sine suo effectu naturali, et e converso effectum sine sua causa naturali.

Dimensio est ratio repugnandi duo corpora esse simul naturaliter, non supernaturaliter.

Ad argumentum ergo dicendum, quod dimensio bene est ratio repugnandi duo corpora esse simul virtute naturali; quæ non potest facere causam sine suo effectu naturali, non tamen divina, quæ hoc potest, nec est hæc repugnantia formalis; talis enim est inter contraria. Illæ autem dimensiones non sunt contrariæ, nec sunt in eodem formaliter; et ideo non sequitur, quod additur ibi in confirmatione, quia si contraria non possunt simul esse in eodem subjecto, quod etiam non possunt esse corpora duo in eodem loco.

7. Ad 3. Fiunt unum non entitative, sed quoad magnitudinem, quia duo puncta non sunt majus uno, secus est de divisibilibus, etiam penetratis. S. Bonav. dist. præs. art. 2. q. 1. Rejicit sol. D. Bonav.

Ad aliud dico, quod verum est, quod non invenitur aliud quod sit causa illius repugnantiæ nisi dimensio; qualis autem sit ista repugnantia, dictum est. Ad aliud, quod si duo puncta manentia duo, non possunt esse simul, nisi fiant unum, ergo et divisibilia, scilicet corpora. Dicendum, quod consequentia non valet, quia indivisibilia nullam habent magnitudinem, et ideo fiunt unum simul posita; divisibile autem, licet sit cum alio divisibili, manet tamen magnum; et ideo non valet, si indivisibilia non possunt esse sic, nisi fiant unum, ergo divisibilia.

Alii dicunt aliter, quia possumus loqui de quanto mathematico vel

naturali. Si loquamur de mathematico, dicunt quod nec quantitas talis, nec terminus ejus possunt esse distincta ab alio quanto mathematico et termino ejus nisi situ, et ideo si non distinguuntur situ, non distinguuntur, et per consequens efficiuntur una quantitas. Si loquamur de quanto naturali, hoc non oportet, quia licet tales quantitates sint in eodem loco, nec distinguantur situ, distinguuntur tamen subjecto, quæ sunt distincta qualitatibus naturalibus.

[Q]uantum [ma]thematicum [et] naturale [sun]t idem. [.] Phys. [Te]xt. 18.

Hanc solutionem non intelligo. Arguo sic : Linea mathematica non est aliud realiter a linea naturali, licet Mathematicus non tradat scientiam, ut hujus existentis, sed de linea secundum se; sic etiam Naturalis non tradit scientiam de hac rosa existente, sed de rosa secundum se, nec etiam est necessarium ad considerationem Mathematici, quod linea sit in materia, sed solum facit quod sit de consideratione ejus, quod possibilis sit in natura esse; prout tamen consistit realiter, non est nisi illa quæ perficit rem naturalem; sic enim vere sunt in naturalibus, et pro tanto dicit Philosophus, quod abstrahentium non est mendacium ; non dicit, dividentium, considerat enim Mathematicus, quod est in substantia, non considerando subjectum. Sequitur ergo, si linea naturalis potest distingui a naturali sine distincto situ, quod similiter linea mathematica a linea mathematica, cum sint realiter idem.

8. Per hoc ad argumenta dico, quod sicut sunt duæ lineæ naturales, sic similiter sunt duæ mathematicæ, quoad rem, non tamen quoad considerationem mathematicam ; Mathematicus autem considerat omnes lineas ut sunt partes alicujus figuræ; omnes autem lineæ simul existentes sunt partes unius figuræ, ut puta basis unius trianguli, vel tale quid. Et sic est illud verbum Commentatoris glossandum, quod quæcumque in mathematicis sunt simul, sunt unum; quod est verum quoad constitutionem alicujus figuræ, tamen in se non sunt unum; non tamen constituunt majus aliquid duæ lineæ simul, quam una; ideo non accipitur nisi ut una, constituendo figuram. Eodem modo de puncto, qui est cum alio puncto, quod non sunt duo puncta pro tanto, quia non constituunt aliquid majus; indivisibile enim additum indivisibili non facit majus ; non tamen sequitur quod sunt unum; et hoc sufficit Philosopho quoad intentionem suam, *in* 6. *Phys.* tantum enim vult ibi probare, quod non sit ex eis continuum ; et hoc est verum. Similiter in proposito dico de istis duobus corporibus, quod non faciunt majus, ut sunt in loco uno, non tamen sequitur quod sunt unum ; ex hoc patet ad aliud de lineis tractis inter duo puncta, etc.

2. Phys. 22.

6. Phys. 1. de Generat. Text. c. 1. et 2. et inde.

COMMENTARIUS.

3. (c) *Istæ rationes concluderent*, etc. Dicit has rationes concludere Philosophis, qui naturalem discursum et virtutem causarum tantum cognoverunt. Hinc rejicitur sententia eorum, quos insinuat Abulensis *in cap.* 17. *Matth. quæst.* 119. qui dixerunt

Penetratio corporum

nequit fieri naturaliter. duo corpora esse simul viribus naturæ, quam rejicit Richardus *in hac d. art.* 4. *quæst.* 5. eamque impugnant Philosophi cum Aristotele *in* 4. *Phys. cap.* 3. *text.* 27. nam et experientia et ratio est in oppositum.

(d) *Quomodo salvabunt Theologi,* etc.

4. Penetratio fit supernaturaliter, et salvari debet a Theologis. Penetratio corporum, ut dicit, necessario salvanda est Theologis; adducit autem quorumdam sententiam, quam ipse vocat fictionem. Hi dicunt, quod anima beata habet potestatem plenam sui corporis, et ideo potest corpus suum ad quamcumque figuram et quantitatem reducere; et sic per corpora porosa potest transire, et in eis esse. Sed illi, inquit, si volunt dicere quod non potest corpus gloriosum esse simul cum alio corpore, quam subintrando poros, magis debent dicere consequenter, quod non potest esse cum alio, nisi quia illud ei cedit, sicut aer cedit sagittæ, et ita corpora alia erunt penetrabilia a corpore glorioso, quatenus divina virtus ea dividit, et consequenter quotiescumque moventur beati localiter, Deus ipsis dividit cœlum vel alia corpora; hoc enim consequenter dicendum est, si non possunt aliter esse cum alio corpore, quia et ipsi pori non sunt vacui; ergo ut sint in poris, expellitur id quod alias in poris fuit; quod si retenta figura et dimensione naturali velint moveri, tunc non possint nisi dividendo corpus oppositum.

Sententia quorumdam falsa.

Rejicitur.

5. Impugnatur prædicta sententia. (e) *Contra, fide tenemus.* Hanc sententiam satis indicat non esse tutam in fide per hoc argumentum; quod etiam indicant Suarez et alii, qui dicunt eam præbere occasionem errandi. Probat ergo Doctor oppositum, *quia fide tenemus,* inquit, *quod Christus natus est de Maria Virgine, et remanserunt integra claustra Virginis; oportuit ergo corpus Christi fuisse simul cum partibus alterius corporis; ergo tunc fuerunt duo corpora simul.* Antecedens est omnium Patrum, et fuse tractatur in materia de Incarnatione. Deinde, Christus surrexit clauso sepulchro, intravit ad discipulos januis clausis; ergo tunc fuit simul cum alio corpore. Deinde, corpora beatorum sunt simul cum cœlo empyreo.

Virgo intemerata peperit.

Christus surrexit clauso sepulchro.

6. Responsio Durandi. Respondet Durandus partum Virginis fuisse miraculosum, non quod exierit cum penetratione, sed per solam dilatationem membrorum, ut via naturalis, quæ est discontinua, daret locum corpori Christi, ut sine divisione aut fractione claustri virginalis posset exire, quod etiam contingeret in statu innocentiæ, ita ut sit miraculum in natura lapsa, non autem in natura integra. Solutio hæc est satis temeraria, quia inde sequeretur quod nativitas et modus nativitatis Christi non fuerit singularis, quia non haberet aliud miraculum aut supernaturalitatem, quam id quod naturaliter fieret in statu innocentiæ, dato quod ita fieret. Unde falsa essent verba Sophronii *in epistola lecta in sexta synodo act.* 11. illum partum asserit fuisse ex maximis miraculis divinæ virtutis. Videantur Patres. Aliud exemplum adductum, nempe quod Christus sepulcro clauso exierit in sua Resurrectione, est communis traditio Ecclesiæ, quam docet Nazianz. *in trialogo,* Augustin. *sermone* 138. *de tempore,* Hieronym. *epistola* 15. *Hebdibiam,* Justinus Martyr. *q.* 117. *ad gentes,* Chrysostomus *homil.* 50. *in Matth.* Bernardus *serm.* 1. *de Resurrectione,* et alii, ut patet *ex interpret. in Matth.* 28.

Rejicitur ut falsa et temeraria.

Tertium exemplum de ingressu ad discipulos januis clausis, est Scripturæ, eamque sic exponunt Patres, quos frequenter citat Suarez *in* 2. *tom. disput.* 6. *ad* 3. *part.* et Maldonatus *in Joanne.* 20. Durandus respondet primo Christum ingressum januis clausis, non per januas, sed per fenestras aut alium locum paten- Responsio Durandi.

tem. Hanc solutionem Calvinus assumpsit pro fundamento plurium errorum; est futilis illusio Scripturæ, quæ hanc emphasim exprimit ad declarandum miraculum, et ita Patres intelligunt et aliqui interpretes. Dicit deinde, si per januas fuerit ingressus, eas aperuisse, et mox clausisse. Deinde dicit, si per januas fuerit ingressus, mutasse figuram, ut per rimam aliquam transierit apertam. Tandem respondet Christum divina virtute se posuisse in medio dispulorum januis clausis, non transeundo per loca intermedia; merito Sotus appellat has responsiones cavillationes. Videantur præfati auctores, qui doctissime et acriter has evasiones impugnant; Doctor autem illam fictionem, ut ipsi vocant, impugnat quatenus dicit in potestate animæ gloriosæ esse mutare figuram, minuere quantitatem, primo ex dote impassibilitatis :

7. Ratio Doctoris.

Nec valet, inquit, *ista fictio de parvitate, quia nullum corpus impassibile recipit passionem sibi disconvenientem; sed corpora gloriosa sunt impassibilia, ergo non recipiunt tales passiones. Rarefactio autem et condensatio sunt passiones disconvenientes corpori glorioso, quia causantur a passione*, scilicet reali; ergo, etc.

Manet debita figura, et quantitas in corpore glorioso.

Confirmari potest ex iis, quæ dicta sunt de resurrectione corporum cum omni integritate eorum quæ ad veritatem et perfectionem naturæ faciunt, permansura in eodem statu ex Apostolo, in quo immutantur a corruptione in corruptionem, ab ignobilitate ad gloriam.

8. Secunda ratio. Manet organizatio.

Secundo impugnat, quia anima, ut informet corpus, requirit ut sit organicum, sed si fieret ita strictum, ut possit esse in poro alterius, quantumlibet exiguo: *Ut ponit*, inquit, *illa fictio, jam non esset organicum*, quia si non remaneret quantitas et figura corporis humani, non esset informatum anima rationali, et secundum connaturalem modum existendi, quem nequit immutare beatus.

Instantia.

Quod si instes per exemplum corporis Christi in Eucharistia, quod retinet animam in qualibet parte specierum; hoc nihil juvat, quia etiam retinet quantitatem et figuram in ordine ad se totam, licet careat extensione in ordine ad locum. In proposito nequit beatus non retinere modum connaturalem existendi, et quantitatem et figuram ad hunc necessariam, quæ si desineret, desineret etiam anima informare naturaliter corpus ejus, quod ex se non est nata naturaliter informare sine his. Subjicit tandem Doctor probationem necessariam ex causis naturalibus non suppetere, qua convincerentur Philosophi, ac proinde sufficere respondere eorum rationibus; quas præmisit in priori paragrapho.

9. Ad rationes Philosophorum. Ad primam.

(f) *Ad primum*, etc. Quod fuit ex auctoritate Boetii, intelligendus est quoad diversitatem, ut nobis manifesta sit, quæ maxime colligitur ex diversitate loci.

10. Ad secundam. Duplex oppositio.

(g) *Ad secundum dico*, etc. Respondet duplicem esse oppositionem; aliam formalem, aliam virtualem; illa est forma respective ad idem subjectum; hæc est causæ naturalis, respectu ejus, quod est oppositum suo effectui. Dimensiones autem diversorum corporum non repugnant sibi invicem formaliter, sed tantum virtualiter, et quasi effective, quatenus unum corpus implet locum adæquate, quantum naturaliter repleri potest, et facit distare ejus latera; hunc effectum sequitur expulsio et resistentia ad aliud corpus in eodem loco, qui est effectus secundarius corporis locati; hunc autem Deus potest suspendere, inducendo aliud corpus penetrative in eodem loco, quia potest effectum causæ efficientis suspendere, manente ipsa causa, sicut suspendit ignem Babylonicum, ne pueros incenderet, qui

Dimensiones diversorum corporum repugnant virtualiter, non formaliter.

Repugnantia virtualis potest a Deo impediri.

incendit alios. Quamvis ergo ad virtutem causæ naturalis sit repugnantia inter duo illa quantum ad locum, quia hæc nequit suspendere effectum causæ naturalis, tamen non est repugnantia quin possit Deus suspendere talem effectum.

11. Communis est sententia. Hunc modum repugnantiæ corporum in eodem loco admittunt communiter Theologi, ut D. Thomas *dist.* 44. *quæst.* 2. *art* 2. *quæstiunc.* 2. Henricus *quodl.* 9. *quæst.* Declaratur. *ult.* et est communissima, ut postea videbitur. Ratio est ex parte corporis moti, quia per motum localem active acquiritur ei locus, vel ipsum acquirit, si ex intrinseca virtute acquirit; ergo locatio passiva ejus erit per modum termini producti; unde Philosophus admittit motum dari ad Prædicamentum *ubi*, sicut ad quantitatem et qualitatem. Hinc etiam corpus locatum facit distare latera loci. Eodem ergo in genere conservat locum, quo illum acquirit, scilicet efficienter, quia non formaliter aut materialiter cum non respectu ejusdem intrinseci datur repugnantia; resistentia ergo, quam habet corpus locatum ad aliud superveniens, fundatur in virtute activa, vel quasi activa naturali qua acquisivit locum, et facit distare latera ejus, et conservat locum, quamvis alia resistentia eidem competere possit per accidens ob gravitatem, ut facile non sit mobile a loco in quo est. Resistentia effectiva locati.

12. Ad 3. Ad tertium respondet resistentiam esse ex dimensionibus effective et virtualiter repugnantibus, non autem formaliter, qualis est inter contrarias formas aut incompatibiles in eodem loco; et per hoc patet ad quartum in ordine.

Ad 4. Ad quintum, negat consequentiam: Divisibilia enim non faciunt majus, duo vero corpora in eodem etiam loco retinent suam quantitatem et magnitudinem. Adducit præterea responsionem aliorum, qui dicunt duo corpora in eodem loco posita Responsio aliorum. distingui quidem naturaliter, non vero mathematice, quia illa distinctio est per entitatem; hæc vero per situm, qui idem est in illis duobus in eodem loco positis. Hanc rejicit Doctor, quia sicut duo corpora aut duæ lineæ sunt naturaliter distinctæ, ita etiam mathematice, non tamen erunt secundum considerationem mathematicam, quia Mathematicus non considerat lineas nisi in ordine ad figuram, neque diversitatem earum, nisi in ordine ad figuram diversam, quam componunt. Vide textum. Rejicitur. Consideratio Mathematici.

SCHOLIUM.

Sententia asserens subtilitatem esse qualitatem, qua beatus possit alia corpora penetrare, probatur late quinque rationibus, et explicatur, quomodo per virtutem activam illius qualitatis fiat penetratio.

(h) Quia illæ rationes non concludunt, ut videtur, et quia secundum Theologiam oportet ponere duo corpora posse esse simul, ideo dicunt aliqui, quod sic. Sed quidam dicunt hoc modo, quod corpus subtile gloriosum virtute formæ creatæ alicujus, scilicet subtilitatis, potest esse cum alio corpore non glorioso, vel non subtili. Hoc probatur, cujuscumque dotis corporis gloriosi est aliquis effectus proprius; sed dotis subtilitatis non videtur esse alius effectus, nisi penetrare aliud corpus, et facere se simul cum eo; sed hæc est forma creata, et datur corporibus gloriosis; ergo possunt se facere cum alio corpore non subtili, penetrando ipsum. 9. Richard. præs. dist. art. 4. q. 5. op. 28.

Præterea, quod possit esse per virtutem creatam, probatur: Christus inquantum Deus posset facere, quod corpus gloriosum posset

esse cum glorioso, nec tamen conceditur, quod corpus gloriosum posset se facere cum glorioso, sed bene conceditur quod posset se facere cum non glorioso; ergo non est tantum per potentiam divinam, sed per aliquid, quod est in eo; hoc non videtur esse, nisi dos subtilitatis; ergo, etc.

Præterea, si subtilitas non esset ratio corpori essendi cum alio corpore, tunc corpus post resurrectionem esset in onus animæ; anima autem quantum est ex se, potest esse cum quocumque corpore. Et si corpus non posset esse similiter, jam esset sibi in onus, quia
Cap. 1. 1 non posset cum ipso, quod posset sine ipso, quod est contra Augustinum 22. *de Civit. Dei.*

10. Præterea, sicut Deus potest facere illud corpus pro nunc cum alio corpore, ita potest ipsum conservare per aliquod tempus, et perpetuo; ergo a simili poterit sibi dare aliquam formam, per quam sit cum illo alio corpore, et per quam perpetuo conveniat sibi esse cum alio pro libito voluntatis suæ.

Præterea, magis videtur de corporibus gloriosis, quod per subtilitatem suam possent se facere cum alio corpore, quam de aliis non gloriosis; sed aliqua corpora inveniuntur, quæ possunt se facere cum alio corpore, ut ignis cum ferro, et vinum similiter cum pane; ignis enim in ferro oportet quod vere sit, quia ferrum ignitum habet propriam actionem ignis et ferri; unde si est acutum, comburit et scindit. Nec potest dici quod sit ibi in aliena materia, quia duæ formæ substantiales specificæ non possunt simul perficere materiam eamdem. Quod etiam vinum sit vere cum pane, patet, quia vera est humiditas in pane; sed humiditas non potest separari a proprio subjecto ut patet per Philosophum *secundo de Anima,* de humido aquæ et aeris, licet minus sit sensibile in aere, unde semper quando comprimuntur digiti in aere vel in aqua secundum eum, intercipitur aqua vel aer inter digitos, quod patet, quia manet humiditas, quæ non separatur ab eis; ergo multo magis hoc possunt corpora gloriosa.

Text. 113. Quando scilicet panis intingitur vino.

Modus ponendi est iste : Subtile est aptum ad penetrare, unde *in lib.* 2. *de generatione* dicitur, quod subtile est, quod est repletivum partium; aliquid enim potest dici penetrativum tripliciter, vel quia habet figuram acutam aptam ad penetrandum; alio modo propter materiæ parvitatem, ut sunt corpora rara; tertio modo per virtutem activam aliquam in eis; et illo tertio modo est subtilitas in proposito in corporibus gloriosis.

Lib. 2. text. cap. 10. Penetrativum tripliciter dicitur.

COMMENTARIUS.

13. Sententia asserens penetrationem provenire a qualitate superaddita.

(h) *Quia illa non concludunt*, etc. nempe quas jam solvit positas pro Philosophis. Adducit modum disserendi eorum qui dicunt hanc penetrationem corporum oriri ab aliqua qualitate intrinseca ipsis corporibus gloriosis, quæ sit principium effectivum penetrationis. Hæc est Richardi *hic art.* 4. *quæst.* 4. *et* 5. est D. Bonavent. *art.* 6. *quæst.* 1. Petri a Tarantasia *in hac distinctione, problemate* 4. *quæst.* 3. Probabilem tenet Palacius *hic disput.* 3. *conclus.* 7. Eam in reipsa vel similem defendit Suarez probabilem *in* 2. *tom.*

in 3. *p. disp.* 18. *sect.* 5. quatenus dicit esse formam intrinsecam, qua ut instrumento Deus utitur ad penetrationem, ei datam intuitu beatitudinis. Esse qualitatem supernaturalem activam penetrationis docet Lusitanus *lib.* 5. *in tertio tomo q.* 6. *art.* 1. § 2. *et in sequentibus.* Hic autem Doctor adducit rationes pro hac sententia quinque : Prima, quia dos supponitur qualitas corporis gloriosi; sed alius ejus effectus in proposito nequit assignari nisi penetrare, ergo, etc.

Fundamenta ejus. 1. Ratio.

2. Ratio. Secunda, quia Deus potest facere corpus gloriosum cum alio glorioso simul, hoc negatur beatis, sed tantum facere se simul cum corpore non glorioso; ergo virtute propria id habet.

3. Ratio. Tertio, si virtute propria non posset esse cum alio, esset onus et impedimentum animæ, quæ potest esse cum alio corpore, contra Augustinum.

4. Ratio. Quarta, Deus potest facere et conservare corpus gloriosum cum alio simul; ergo dare ei virtutem intrinsecam, qua sic possit fieri cum alio.

5. Ratio. Quinta, ignis penetrat ferrum, vinum, panem virtute naturali; ergo a fortiori Deus potest tribuere dotem subtilitatis corpori glorioso, quo aliud penetret in eodem loco. Modus autem declaratur, quod penetratio fiat per subtilitatem ex Philosopho *lib.* 2. *de generat. text.* 1. *cap.* 40. tribus modis contingere potest, nempe ex subtilitate figuræ, ex raritate materiæ, et ex virtute activa; hoc tertio modo convenit dos subtilitatis corpori glorioso. Ad has rationes respondet Doctor *infra* § *Alius est intellectus*, etc. Primum enim adducit alios modos dicendi.

Triplex modus penetrationis.

SCHOLIUM.

Sententia asserens subtilitate tolli grossitiem corporum, qua remota, corpus beatum potest penetrare alia; hanc, quæ videtur D. Thom. late impugnat Doctor. Impugnat etiam quod dicitur hîc distinctionem situs esse a causa secunda, sed solum Deum posse facere quod corpus hoc sit distinctum ab illo, cujus materia non est distincta situ a materia hujus.

(i) Alii dicunt quod repugnantia, quare duo corpora non possunt simul esse in eodem loco, est propter grossitatem quam habent corpora non gloriosa; et ideo illis corporibus cum datur qualitas opposita, scilicet dos subtilitatis, tunc tollitur illa grossities. 11.

Petrus de Tarantesia in præsenti d. problem. 4. q. 3. D. Thom. in 4. d. 44. art. 2. q. 2.

Contra, gloriosum corpus est sensibile corpus; sed fatuum est dicere quod locus, in quo est corpus sensibile, sit vacuus. Vacuum enim (ut patet 4. *Physic.*) est locus privatus corpore; ergo ubi est corpus gloriosum, ibi est corpus sensibile, et per consequens est locus plenus, nec hoc tollit ab eo gloriam, nec gloria tollit ab eo quin repleat locum; sed corpus replens locum expellit aliud corpus naturaliter ; ergo gloria non tollit quin expellat aliud corpus ; ergo, etc.

Text. 6. 50. et 51.

Præterea, si dimensiones essent separatæ a corporibus, non essent simul cum alio corpore, ut probat Philosophus 4. *Physic.* Sed illæ dimensiones non essent sensibiles, et tamen expellerent aliud corpus; ergo multo magis facit corpus sensibile hoc, et hoc est contra modum ponendi secundum, quia quatumcumque tollatur gravitas, nihilominus remanet corpus naturale sensibile, ut patet de cœlo, quod nec est grave, nec leve, vel etiam stella.

Text. 76.

1. et 2. Cœli.

Præterea, ad definitionem dimen-

sivæ quantitatis pertinet situs, quia quantitas permanens per hoc distinguitur a successiva, quod habet partes in toto ad unum terminum communem copulatas; sed definitio non potest separari a definito; ergo per dotem non potest separari situs a quantitate; ergo, etc.

n Prædicamentis, 5. Met. 12.

Præterea, ad hoc est auctoritas Boetii allegata. Præterea, linea addita lineæ, secundum quod nata est facere extensionem, facit majus; ergo corpus additum corpori secundum omnem extensionem facit majus; sed hoc non videtur per dotem tolli, dotem dico subtilitatis; ergo, etc. Præterea, nihil impedit unitatem situs, nisi quod est ratio distincti situs; sed nihil potest esse ratio distincti situs, nisi quantitas distincta; sed hoc non tollitur per dotem; ergo, etc.

. Thom. ibi supra et uodl. 2. uæst. 20.

(k) Dicunt ergo isti, quod ad hoc quod duo corpora sint simul, requiritur necessario quod habeant distinctum *esse*, et quod illud *esse* distinctum servetur vel conservetur eis, quando sunt in eodem loco; *esse* autem illud dependet a causis suis, et principalius ab essentialibus causis et proximis; sed a Deo dependent omnia, sicut a causa prima, ita quod a causa secunda est distinctio situs, quam requirit diversitas materiæ, quæ est principium individuationis. Et quia Deus potest conservare rem in *esse*, cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem de causis, ideo Deus et solus Deus potest tantum facere quod *esse* corporis unius maneat distinctum *esse* alterius corporis, quamvis ejus materia non sit distincta in situ a materia alterius corporis; et ponunt exemplum de Sacramento Altaris, ubi Deus separat accidens a subjecto.

Colligit ex dictis D. Thom. contradictoria.

(l) Contra, hæc opinio prima facie non est probabilis, quoad hoc quod dicit, quod solus Deus potest facere distinctionem duorum corporum existentium simul in eodem loco, quia vel manent principia essentialia illorum corporum, ut sunt in uno loco distincta, vel non. Si sic, ergo solus Deus non conservat, quia cum causis secundis manentibus et concurrentibus conservat, cujus contrarium dicitur in positione. Si non, sequitur quod Deus conservat et non conservat; conservat secundum te illud *esse* distinctum eis; non conservat, quia non conservat nisi quod est. Sed materia illius est istius secundum te, et forma illius est forma istius; ergo non sunt distincta; ergo nec conservat ut distincta, et sic ponis contradictoria.

13. Deus non potest conservare corpora distincta, nisi habeant principia distincta.

Et si dicas quod Deus potest conservare corpora illa distincta sine distinctione principiorum intrinsecorum illorum, hoc non valet, quia Deus nunquam conservat, nec potest conservare rem sine suis principiis essentialibus, ut hominem sine anima et corpore humano; ergo nec distinctas res potest conservare sine distinctis principiis essentialibus; talia autem sunt materia et forma; ergo, etc.

Repugnat esse effectum formalem sine forma.

Præterea, aut situs est formale et essentiale distinctivum quantitatis, vel accidentale. Si formale et essentiale, ergo Deus de poten-

tia absoluta non potest conservare quantitatem distinctam ab alia sine situ alio: Deus enim nunquam potest effectum causæ formalis facere sine ipsa, ut hominem sine anima humana, et album sine albedine, quia est contradictio. Si est accidentalis ratio distinctionis quantitatis, ipse situs, ergo ante illud habuit causam essentialem formalem propriam distinctionis, et tunc Deus conservat illa distincta secundum causas suas priores sine illo, quod est accidentalis ratio; vel si est causalis, tunc conservat causam sine effectu, et hoc est bene possibile. Præterea, in causis ejusdem ordinis non est circulus; sed distincta quantitas est causa effectiva distinctionis situs, ut ipse accipit in una ratione, contra aliam opinionem; ergo e converso situs non potest esse causa effectiva distinctionis quantitatis.

COMMENTARIUS.

16. Sententia Tarantasii. (i) *Alii dicunt quod repugnantia*, etc. Hic modus est Petri a Tarantasia *supra* citati, qui cum superiori sententia admittit qualitatem dari corpori glorioso, per quam potest simul esse cum alio corpore in loco; effectum autem hujus refundit in hoc, quod est tollere impedimentum, cui annexa est repugnantia illa duorum corporum in eodem loco; et hanc dicit esse grossitiem seu corpulentiam, quam dicit per dotem auferri corpori glorioso.

17. Impugnatur argumentis D. Thom. Contra hanc sententiam adducit argumenta, quibus eam impugnat D. Thomas *in* 4. *d.* 44. *q.* 2. *art.* 2. *quæstiuncula* 2.
1. Ratio. 2. Ratio. Primum est, quod corpus gloriorum est sensibile, et spatium in quo est, non est vacuum, sed plenum. Secundum, quod dimensiones non sunt sensibiles, tamen si essent separatæ expellerent aliud corpus ab eodem loco; ergo non fundatur repugnantia in accidentibus sensibilibus corporis, sed in dimensionibus, quia sublata gravitate, quæ intelligitur per illam corpulentiam, simul cum aliis sensibilibus et manentibus dimensionibus, adhuc maneret repugnantia. Tertium, quia situs non 3. Ratio.
potest separari a dimensiva quantitate, et includitur in ejus definitione, qua dicitur habere partes in toto copulatas termino communi; ergo per dotem non potest separari situs.

Quartum est ex auctoritate Boetii supe- 4. Ratio.
rius citata. Quintum, linea addita lineæ 5. Ratio.
secundum quod nata est facere extensionem, facit majus; ergo et corpus corpori; sed hoc non videtur per dotem tolli, 6. Ratio.
ergo, etc. Sextum, nihil impedit unitatem situs, nisi quod est ratio distincti situs; sed ratio distincti situs est quantitas distincta, quæ non tollitur per dotem; ergo, etc.

Has rationes D. Thomæ admittit Doctor 18.
tanquam concludentes, quantum ad hoc quod probant dotem subtilitatis non auferre a corpore glorioso dimensiones, aut repletionem actualem loci per easdem dimensiones, aut alia accidentia connaturalia, quæ recipit corpus gloriosum in sua resurrectione. Unde, nescio unde Conimbricenses attribuunt Doctori oppositam Falsa interpretatio rejicitur
sententiam *in* 4. *Physicorum cap.* 5. *q.* 4. *art.* 2. nisi forte eluserit eos textus Doctoris, quatenus in sequentibus impugnat modum dicendi D. Thomæ, et hanc forte impugnationem interpretati fuerint in subsidium primæ sententiæ, quam ipse rejicit rationibus D. Thomæ adductis, quod amplius confirmat in fine paragraphi sequentis.

(k) *Dicunt ergo illi*, etc. Hic adducit 19. Modus
sententiam D. Thomæ, quatenus asserit

explicandi D. Thom. divina virtute fieri distinctionem corporum in eodem loco, quando non diversus est situs. Dicit sanctus Doctor distinctionem sumi a materia sub quantitate diversa in diverso situ; distinctionem, inquam, individualem esse a materia sic signata quantitate, et diverso situ secundum quantitatem diversam.

20. Impugnatur. (l) *Contra, hæc opinio prima facie*, etc. Hanc sententiam impugnat, quia vel manent principia essentialia illorum corporum in uno loco distincta, vel non? Si sic, ergo solus Deus non conservat distinctionem corporum, sed mediantibus suis partibus et causis secundis. Si non, sequuntur contradictoria, nempe Deum conservare distinctionem, et non conservare; conservat ex positione præmissa; non conservat, quia materia et forma unius est materia et forma alterius; ergo non sunt distincta.

Distinctio corporum prior situ.

21. Est ab intrinsecis principiis. Si dicatur Deum conservare illa corpora ut distincta sine distinctione partium, non videtur subsistere, quia nequit conservare totum sine suis partibus; ergo neque distinctas res sine principiis distinctis.

Deinde, vel situs est distinctivum essentiale unius quantitatis ab alia, vel accidentale tantum. Si essentiale, Deus de potentia absoluta nequit conservare quantitatem distinctam ab alia sine situ distincto, sicut neque hominem sine suo essentiali et formali, ut anima. Si est accidentale distinctivum situs, ergo potest Deus conservare corpora ut sunt distincta per causas priores sita absque ipso situ.

Possunt conservari distincta sine diverso situ.

22. Præterea, quantitas distincta est causa effectiva situs distincti ut distincti; ergo ne detur circulus committi in probatione, situs nequit esse causa prima distinguendi quantitatem. Deinde, quantitas diversa corporum in eodem loco manet terminata, et non continuata alteri; ergo diversa. Conveniunt ergo in hoc D. Thomas et Doctor quod in corpore glorioso in eodem loco cum alio existente maneat quantitas, et dimensiones distinctæ, licet situs sit idem in ordine ad locum, quem utrumque corpus ita replet, ut si auferatur aliud, adhuc maneat spatium repletum per corpus existens. Conveniunt etiam in hoc, quod per nullam qualitatem creata fieri possit penetratio illa corporum, sed sola divina virtute. Differunt tantum quantum ad illud principium distinctivum quantitatis; primo, quod ad præsens institutum non facit, sed magis ad modum individualis rei materialis, de quo agitur *in* 2 *d*. 3. fusius a Doctore.

Punctus in quo convenit Doctor cum D. Thoma.

Discrimen inter ipsos

SCHOLIUM.

Sententia Henrici subtilitatem in eo consistere quod Deus potest conservare prius, scilicet distinctam quantitatem, sine posteriore id est, distincto situ. Hanc non impugnat Doctor, quia forte bene explicata est propria, et ideo juxta eam solvuntur argumenta sententiæ positæ num. 9. quæ ponit subtilitatem esse qualitatem.

14. Henric. quodlib. 9. q. ult. sol. 1. art. (m) Alius est intellectus, quod in ordinatis secundum prius et posterius, Deus potest conservare prius sine posteriori, ut subjectum sine accidente; natura tamen non potest hoc semper, licet posset aliquando, ut quando accidentia sunt necessaria respectu talis subjecti, ut superficiem non potest natura conservare sine aliquo colore; Deus tamen potest sine omni colore, quia totum genus colorum superficiei inest contingenter, sicut quodlibet individuum; unde sicut potest ab uno individuo separari, sic a toto genere coloris. Sic est in proposito, quantitas est ratio situs, et distincta distincti situs; licet ergo tota natura non posset

Deum posse conservare prius sine posteriore.

separare a distincta quantitate distinctum situm, tamen Deus potest, et tunc hoc modo debent procedere, quod licet distinctio situs sit accidens, consequens necessario distinctam quantitatem, tamen Deus potest unum separare ab alio, et conservare prius sine posteriori, quantitatem scilicet distinctam sine distincto situ; natura tamen hoc non posset.

Ad rationes pro sent. posita n. 9. quæ videtur Richard.

Et tunc respondendum est ad rationes primæ opinionis, quando dicitur quod quælibet dos habet actum aliquem, dico quod non est verum, imo impassibilitas est dos, et non habet aliquem actum, quia non posse pati non est nisi negatio ipsius *posse pati*.

Et si dicas, quod impassibilitas prohibet ne agens contrarium possit causare actionem, dico quod si hoc est verum, tamen hîc non est aliqua actio, sed sola resistentia.

Corpus beatum, an possit simile penetrare.

Ad secundum dico, quod Deus de potentia absoluta posset facere corpus gloriosum cum glorioso, sicut cum non glorioso, non tamen Deus disposuit, et pro tanto dicitur quod potest facere gloriosum cum non glorioso, non autem cum glorioso.

15. Ad tertium, dicendum quod propter hoc corpus non est onus, non quia non habet hoc, propter qualitatem aliquam in ipso, per quam posset se virtute propria facere cum alio corpore, sed quia ita cito virtute divina potest facere se cum alio corpore, sicut si esset sine corpore, posset esse cum alio corpore virtute sua.

Ad aliud, quando dicitur quod Deus potest facere corpus cum alio corpore, et conservare ipsum per aliquod tempus cum eo, et perpetuo, concedatur. Et quando dicis ultra, si potest ipsum perpetuo conservare, potest sibi dare formam, per quam sit cum alio corpore, respondeo, si intelligas per illam formam respectum quemdam extrinsecum ad aliud corpus, qui respectus est simultas, concedo; si autem intelligas, quod det sibi formam priorem, quæ sit causa simultatis, nego.

In ferro ignito non est forma ignis, nisi forte in poris. Spiritus animales quomodo subtiles?

Ad aliud de igne et ferro, dico quod ferrum est corpus alterabile ab igne; non tamen ferrum ignitum est ignis, quia corpus durum, et difficulter recipiens, ex quo recipit, fortiter alteratur in illis qualitatibus, et per consequens secundum eas, fortiter agit; non tamen ibi est ignis, sed qualitas ignis, nisi forte in poris ferri, ubi est ignis, quia corpus subtile et penetrativum est. Ex hoc enim aliquid dicitur penetrativum, non quod penetret solida, sed partes minimas, ubi non est soliditas, sic etiam spiritus animales dicuntur subtiles, quia diffundunt se per totum corpus, per poros illos, ubi non est caro solida, non quod simul sint cum carne solida. Ad probationem, cum dicis, habet virtutem alterandi, dico quod verum est, non tamen in materia propria.

16. In pane intincto vino, non est vinum, nisi in poris.

Ad aliud de pane et vino, dicendum quod si totus panis esset pori, nihil essent ibi de pane; oportet ergo aliquam partem esse solidam, et aliam porosam, et in illis poris recipitur vinum vere; in aliis vero partibus non est vinum, sed humiditas quædam extra circumstans,

non tamen in pane, sed in vino, ut patet in exemplo Philosophi, de digito et aqua, quia humiditas circumstans digito non est tantum humiditas, sed est de aqua cum humiditate, quæ non est in digito, sicut in subjecto, sed in aqua, a qua non separatur; nec tantum est ibi illa humiditas, quæ ab aqua separari non potest, quæ tantum est contigua digito, sed aliqua humiditas alia, quam potest digitus recipere, quæ subjective est in digito, sic aliqua qualitas causatur a vino, quæ est subjective in pane. Et sic patet quod argumentum non concludit per illud simile.

Humiditas est effectiva.

Goffred. quodl. 6. q.5.

(n) Alii dicunt, quod corpus gloriosum est cum non glorioso, et potest esse per miraculum; modus enim quantitativus est ratio quare aliquid est localiter in loco; sed modus quantitativus potest tolli a corpore, et sic non erit localiter in loco; esse autem cum alio corpore, non tamen localiter, non est inconveniens. Contra, hoc non valet, quia quod est in loco sibi æquali, est localiter in loco; sed tale corpus quando est cum alio corpore, est in loco sibi æquali, nec unquam tollitur ab eo, quin sit in loco sibi æquali; ergo nec modus quantitativus, licet bene concedam quod Deus bene potest hoc facere, non tamen facit illud.

Refutat Goffred.

COMMENTARIUS.

23. Henrici modus.

(m) *Alius est intellectus*, etc. Adducit modum quem statuit Henricus, nempe Deum posse conservare prius sine posteriori, v. g. subjectum sine accidente; quantitas autem distincta est prior, et ratio, et causa distincti situs, qui est posterior, licet nequeat natura conservare prius sine posteriori, potest Deus. Hanc non impugnat Doctor, quia coincidit cum propria sententia, quæ in paragrapho sequenti ponitur. Et hac supposita, respondet ad argumenta præmissa pro prima opinione, paragrapho · *Quia istæ rationes*.

24. Ad primum pro opinione.

Ad primum, negat de ratione dotis esse ut sit activa, et instat de impassibilitate. Posset etiam dici quod penetrabilitas sit activa, inquantum Deus specialiter concurrit cum voluntate et potentia motiva beati, quo se possit sine resistentia collocare in eodem loco cum alio corpore non glorioso, quia sicut motus ille est a potentia motiva, Deo concurrente specialiter, ita etiam et terminus motus. Cæterum quod aliud corpus non cedat, est a solo Deo conservante ipsum in eodem situ sine repugnantia ad corpus gloriosum, neque hoc genus actionis negat Doctor, sed tantum illud, quod procedit a principio activo per modum qualitatis superadditæ.

Penetrabilitas est activa ex parte beati.

Est a Deo suspendente concursum quoad repugnantiam corporis locati primo.

Ad secundum, dicit quod Deus potest facere corpus gloriosum penetrative cum alio glorioso in eodem loco, si vellet, de facto tamen non vult. Hæc est communis resolutio Doctorum omnium nostræ Scholæ, quam tenet Altisiodorensis, D. Bonavent. Richardus, Suarez *sect.* 2. Salas *sect.* 19. Lusitanus *quæst.* 6. *art.* 6. *paragrapho* 2. Contrarium docet Palacius modo penetratio fiat per qualitatem activam; non valet autem consequentia illius argumenti, qua infertur beatum habere virtutem penetrandi corpus non gloriosum per aliquam qualitatem creatam, quia quod limitatio actionis et concursus divini posita per potentiam ordinariam possit a Deo tolli de abso-

Ad secundum Corpus gloriosum non penetratur ab alio.

luta potentia, non sequitur effectum limitatum illum posse ab alia causa, quam a Deo solo.

Ad tertium Fallacia.

Ad tertium, committit non causam, ut causam, quia ille effectus, quo tollitur onus prætensum animæ, non est per qualitatem illam, sed virtute divina assistente ad nutum beati.

Ad 4.

Ad quartum, negatur consequentia, si intelligatur de forma per modum principii prioris et activi.

Quomodo ferrum alteratur ab igne.

Ad ultimum de similitudine ferri candentis, et panis recipientis vinum, respondet bene et philosophice, neque ferrum fieri ignem, sed alterari per qualitates ignis, nisi forte in poris aliquid ignis subintrat in partibus non solidis, sicut spiritus vitales diffunduntur per corpus in

Responsio ad alia exempla.

partibus non solidis. Eodem modo de pane dicendum et vino, potest tamen aliqua humiditas, non illa, quæ est in vino ut subjecto, sed alia per vinum produci in pane, sicut digitus comprimens aerem potest ab eo recipere humiditatem, ut dicit Philosophus 2. *de anima text.* 113. quæ humiditas non est illa, quæ est circumstantis aeris, sed alia producta in digito; hinc non colligitur penetratio, ergo, etc.

(n) *Alii dicunt quod corpus gloriosum*, etc

25. Sententia aliorum rejicitur.

Hic adducit opinionem aliorum, quæ in margine notatur Goffredi. Hæc reducit impenetrabilitatem in hoc quod modus existendi quantitativus separetur a corpore glorioso; quam sententiam recte rejicit Doctor, quia corpus gloriosum est in loco quantitative, et loco tanquam æquale locatum, estque circumscriptive etiam in loco.

SCHOLIUM.

Sententia Doctoris tria continet: Primum, possibile est duo corpora esse in uno loco; hoc patet ex allatis, ratione ad oppos. et num. 4. et Patribus citatis scholio primo, ideoque merito reprehenditur Durand. d. 44. quæst. 6. quem sequitur Palud. quæst. 3. quod defendat, ut probabile, oppositum. Secundum, possibilitas essendi in loco simul cum alio corpore, debetur corpori beato, ut informatur anima, quæ id meruit; hoc constat ex dictis, scholio primo et ratione ad oppositum. Tertium, ista possibitas, id est, subtilitas, non potest esse qualitas ulla; quod probat tripliciter, et sic erit Dei decretum, de positione corporis beati simul cum alio, quoties beatus id voluerit, sicut in simili dictum est de impassibilitate q. 13. Hæc est communior sent. DD. pro qua Suar. 3. part. distinct 48. sect. 5. citat D. Thom. Richard. Capreol. Paludan. et alios, dicens esse communem.

(n) Respondeo ergo ad quæstionem, ubi primo ostendo quod possibile est duo corpora esse simul. Secundo, quod hæc possibilitas debetur corpori, ut informatur ab hac anima. Tertio, utrum sit qualitas absoluta illa possibilitas. 17.

Duo corpora posse simul esse.

Ad primum dico, quod in corpore glorioso est possibilitas essendi cum alio corpore. Probo, ad simpliciter impossibile non est aliquid in potentia activa; sed ad hoc est potentia, ut fide tenemus de corpore Christi in Nativitate, et in aliis exemplis *supra* positis; ergo, etc. Sed quomodo ita fit? Dico quod inter quantitatem et quantitatem non est repugnantia formalis, nec inter situm et situm, nec inter *ubi* et *ubi*. Probatio, quæcumque formæ quantumcumque sint contrariæ, si sint in diversis subjectis, non repugnant; sed illa duo *ubi* sunt in diversis; ergo non repugnant formaliter. Unde dato quod in hoc corpore sit hoc *ubi*, et in alio aliud *ubi*, ista duo *ubi* non

Non est repugnantia formalis inter quantum et quantum, vel ubi et ubi. Plures respectus possunt esse ad unum terminum.

repugnant formaliter, quia ejusdem speciei sunt; nec repugnant respectu corporis, scilicet subjecti, quia hoc *ubi* est in uno corpore, aliud in alio. Si ergo est impossibilitas, quod illa duo *ubi* sint in diversis; hoc non est propter repugnantiam quam habent inter se absolute, nec etiam, ut comparata ad subjecta; ergo oportet quod sit propter comparationem eorum ad eumdem terminum, respectu cujus accipiuntur. Sed nec sic est impossibilitas, quia duos respectus extrinsecos esse in diversis, non ad diversos terminos, non est impossibile, quia nec est impossibile de respectibus intrinsecus advenientibus, ut duos respectus similitudinis esse in diversis ad unum simile.

Præterea, hoc patet ex hoc quod impossibilitas quanti ad quantum, existendi in eodem loco, non est nisi sicut impossibilitas causæ essendi sine suo effectu naturali. Sed cum causa prior sit suo effectu, et omne prius naturaliter Deus posset conservare sine posteriori, non est impossibile quantum esse cum quanto, et quantum esse sine effectu suo, et per consequens potest esse quantitas sive dimensio distincta sine distincto situ, sed erunt duo respectus ejusdem situs, et per consequens duo corpora simul possunt esse.

18. Quid sit subtilitas? (o) De secundo dico, quod possibilitas essendi cum alio corpore convenit huic corpori, et debetur, ut ab hac anima informatur, et hæc possibilitas est dos subtilitatis. Unde sicut perfectio hujus animæ est debitus ordo ad gloriam, sic est perfectio corporis, quod sit cum alio corpore pro libito voluntatis animæ beatæ ad coagendum illi alteri,

(p) Sed de tertio principali, quid est ista possibilitas? estne aliqua qualitas absoluta? Dico quod non, quia hæc possibilitas non est aliud in hoc corpore, nisi ut non repugnet ad coexistendum alteri corpori, talis enim non repugnantia non est qualitas absoluta; ergo, etc. 19. Subtilitatem non esse qualitatem probatur tripliciter.

Præterea non videtur quod aliqua qualitas creaturæ habeat respectu *ubi* majorem virtutem quam Angelus; sed Angelus non potest causare duo *ubi* respectu ejusdem termini; ergo nec illa qualitas; si ergo ponatur, erit frustra.

Præterea, si erit qualitas aliqua absoluta, vel erit qualitas activa, vel passiva; non passiva, quia tunc per illam corpus gloriosum fieret passibile; nec activa, quia nec simultas corporum esset actio ejus, nec terminus; non actio, quia suum oppositum magis importat actionem, quæ est expellere; nec terminus actionis ejus, quia simultas aliquorum est eorum non mutua expulsio, unde dicit carentiam actionis; ergo propter illam non oportet ponere qualitatem activam. Si ergo inesset qualitas talis, non ageret, imo magis impediret, quia si haberet aliquem actum, ille esset expellere aliud corpus; quod autem sit aliqua qualitas, et non habeat aliquam actionem, inconveniens est. Omnis qualitas habet aliquam actionem.

(q) Dico ergo quod subtilitas vel illa possibilitas non habet susceptivum intrinsecum in corpore glorioso, sed habet causam extrinse- Duæ causæ subtilitatis.

eam voluntatem suam, et intrinsecam voluntatem, et potentiam divinam; et sic ille ordo intrinsece est in illo corpore, et debetur sibi quasi de jure, ut dictum est de dote impassibilitatis, et secundum hoc dicitur dos.

20. Ad arg. 1.

(r) Ad argumenta. Ad primum, dico quod non erit corpus gloriosum subtile per carentiam alicujus partis materiæ, sed per possibilitatem existendi cum alio corpore secundum libitum voluntatis animæ suæ, non tamen ex se effective, sed per aliam causam, scilicet voluntatem divinam.

Ad 2. Richard. hic q. 5. sol. 6. argum.

(s) Ad secundum dicitur communiter, quod non est simile; major enim virtus requiritur ad hoc, quod unum corpus sit in duobus locis, quam quod duo in uno loco, et ideo consequentia non valet. Ista solutio non valet, utrumque enim non est nisi potentiæ increatæ, ergo æqualis virtutis; neutrum enim est possibile potentiæ creatæ; sicut ergo unum posset esse per dotem, ita et reliquum.

An æque difficile, duo corpora poni in uno, et unum in duobus locis.

Sed posset dici, quod natura non potest dare, nec causare mutationem positivam sine mutatione privativa, in quibus nata sunt concurrere. Unde non potest dare albedinem, nisi privet subjectum nigredine, in quibus tamen non sunt nata concurrere, in illis potest, ut in illuminatione; ibi enim est mutatio positiva sine privativa.

Ad propositum, omnis motus ad diversa *ubi*, est talis quasi ad contraria, et ita absolute loquendo natura non potest facere, quod corpus aliquod accipiat unum *ubi*, et non privetur alio *ubi*, quia natæ sunt concurrere mutationes positivæ et privativæ in talibus. Sic non est, quando facit duo corpora simul, quia privat corpus uno situ et ponit ipsum in alio situ, non tamen facit illam mutationem privativam circa aliud corpus, sed in se.

Præterea, si faceret unum corpus in duobus locis, faceret mutationem, quæ nata est terminare motum sine motu, quod patet, quia si manet in illo loco, et est in alio, non movetur ad illum, quia jam dimitteret primum, quia motus ad illud *ubi* est recessus ab alio *ubi;* sed impossibile est naturam facere mutationem sine motu, quæ mutatio nata est terminare motum localem, ut patet; ergo, etc. Hoc autem non sequitur si ponantur duo corpora in uno loco. Potest etiam dici, quod ad hoc quod unum corpus sit in diversis locis, requiritur aliqua actio positiva, et sic aliqua virtus activa; non autem ad hoc quod duo corpora in uno sint, et ideo non est simile.

21. Ad 3. Videtur penetrationem fieri per denegationem concursus ad expulsionem, ideoque effective fit expulsio localis.

(t) Ad tertium, dicendum quod procedit ex falsa imaginatione, quia dimensiones illas esse easdem dimensionibus loci, potest intelligi positive vel negative; si positive, falsum est, quia non sunt eædem alicui dimensioni loci, quia locus non habet dimensiones, ut patet 4. *Phys.* præter dimensiones locati. Si autem intelligatur negative, id est, non aliæ, verum est, et tunc glossandum est, dimensiones illius corporis, et alterius corporis, quæ sunt in eodem loco, sunt idem dimensionibus loci, id est, non aliæ, quia non sunt dimensiones loci aliæ

a dimensionibus locati vel contenti in loco; sed propter hoc dimensiones corporis illius non oportet quod sint idem dimensionibus alterius, quia non sunt alicui alteri idem, et ideo manent distinctæ dimensiones.

Ad 4. Corpus beatum non potest penetrare corpus aliud beatum.

(u) Ad ultimum dico, quod non est data potestas corpori glorioso coexistendi corpori alteri glorioso, licet sibi possit dari, quia dos subtilitatis est, quod ad imperium voluntatis suæ sit cum alio propter perfectionem aliquam; quod autem sit cum glorioso non requirit dos subtilitatis, nec perfectio aliqua. Ad illud quod dicis quod magis convenit gloriosum cum glorioso quam cum non glorioso, dico quod verum est; et cum dicis, ergo deberent esse magis simul, dico quod non oportet, nisi essent cætera paria, non enim omnis similitudo est ratio simultatis; si enim ratio valeret, concluderet quod cum duæ dimensiones plus conveniant inter se quam quantitas cum qualitate, ergo magis possent esse simul, quod falsum est. Potest etiam ibi dici, quod non, propter imperium voluntatis alterius beati; non enim habet anima imperium super corpus gloriosum, sicut super non gloriosum.

COMMENTARIUS.

26. Resolutio quæstionis.

(n) *Respondeo ergo ad quæstionem*, etc. Hîc statuit propriam sententiam, quæ tribus conclusionibus absolvitur, quarum

Conclus.

prima est quod *duo corpora divina virtute possunt esse in eodem loco*. Hanc probavit superius variis exemplis Christi Domini, eamque docet fides, ut ipse asserit, et Patres, ut *ibidem* discurrimus contra modum primum negantem penetrationem corporum esse possibilem; et probavit hanc repugnantiam esse virtualem, et non formalem, quod etiam sic breviter repetit. Non esse repugnantiam ex parte corporum respective ad divinam virtutem, patet, quia potest Deus suspendere effectum secundarium causæ efficientis, potest separare posterius a priori. Situs autem diversus et repugnans sic convenit quantitati diversæ, non est repugnantia nisi ad locum ut terminum; hæc etiam potest tolli consequenter tam materialiter, ex indistantia duorum corporum quoad repletionem ejusdem loci quam formaliter, quia non repugnat in ipsis ut diversis fundari diversos respectus ejusdem speciei in ordine ad eumdem locum, ut terminum.

Probatio.

27. 2. Conclus.

(o) *De secundo dico*, etc. Hæc est secunda conclusio, in qua dicit hanc possibilitatem penetrationis in loco convenire huic corpori glorioso, et deberi, ut ab hac anima gloriosa, scilicet informatur, et *hæc possibilitas*, inquit, *est dos subtilitatis*. Aliter alii explicant dotem subtilitatis, nam Durandus *in* 4. *d.* 44. *q.* 5. *art.* 1. Paludanus *q.* 3. *art.* 1. statuunt dotem subtilitatis in perfecta subjectione corporis ad animam in ordine ad operationes cognoscitivas et appetitivas. Alia est sententia D. Thomæ *d.* 44. *q.* 2. *art.* 2. *quæstiuncula prima, et art.* 3. *q.* 1. *ad* 3. *et in hac dist. quæst.* 4. *art.* 5. *q.* 3. *ad* 2. *et in cap.* 15. *primæ ad Corinthios lect.* 6. *ad finem*, statuit dotem in completissima subjectione corporis ad animam, ut hæc est forma complete informans corpus, per quam subjectionem corpus prompte recipit formam cujuscumque imperii animæ beatæ, quod est proprium corporis subtilis, ut patet in aere et aqua, quæ suscipiunt for-

Dos subtilitatis in ordine ad penetrationem consistit. Alii salvant in ordine ad cognitionem.

Sententia D. Thomæ.

In subjectione plena corporis ad animam statuit.

mam vasis continentis. Sequitur Capreolus *in dist.* 44. *q.* 3. *art.* 1. *concl.* 1. Soncinas *q.* 3. Sotus *in hac dist. quæst.* 4. *art.* 6. *conclus.* 3. Abulensis, Valentia citati, Viguerius *in Instit. Theolog. cap.* 14. estque frequens in Schola D. Thomæ. Itaque dotem statuit in ordine ad hunc effectum, penetrationem autem corporum negat esse ex dote hæc sententia, sed virtute divina. Si hæc sententia intendat subjectionem ad imperium animæ in ordine ad formam situs, et penetrationem aliorum corporum, non differt in re ipsa a sententia Doctoris.

Explicatur.

28. Dos consistit in ordine ad penetrationem.

Conclusio Doctoris est hanc dotem esse in ordine ad penetrationem corporum in eodem loco sine divisione ipsorum corporum, quam tenet D. Bonaventura *in hac d. art.* 6. *q.* 1. Richardus *art.* 4. *q.* 4. Petrus a Tarantasia *quæstiunc.* 3. Omnes nostræ Scholæ Doctores, Palacius *d.* 44. *disp.* 3. Suarez 2. *tom. in* 3. *p. disp.* 48. *sect.* 1. Salas citatus *disp.* 14. *sect.* 19. Altisiodorensis *in* 4. *part. Summæ tract.* 12. *quæst.* 2. Parisiensis *de universo;* estque magis consentanea Patribus, qui hanc perfectionem explicant in ordine ad penetrationem corporum, qui per oppositum dicunt hoc repugnare corporibus non beatis ob corpulentiam et dimensiones, quæ inter connaturales defectus corporis mortalis. Damascenus lib. 4. de fide cap. ult. *Seminatur*, inquit, *corpus animale crassum et mortale, resurgit corpus spirituale, immutabile, impassibile, subtile*; *hoc enim designat spirituale, quale Domini corpus post resurrectionem clausis portis ingrediens*, etc. Epiphanius hæresi 20. *Christus*, inquit, *surrexit ex mortuis, non aliud corpus suscitans, sed seipsum, quod erat, in spiritualem subtilitatem transmutans, et spirituale totum conveniens ingressus per fores conclusas, id quod fieri nequit hîc in nostris corporibus propter crassitudinem, quod nondum in spiritualem subtilitatem sunt conjuncta*, etc. Vide sequentia, etc. Augustinus *de Agone Christiano cap.* 24. loquens de eodem ingressu Christi januis clausis : *Post resurrectionem suam*, inquit, *de corpore suo fecit quod voluit*; *si enim potuit ante passionem clarificare illud, sicut splendorem Solis, quare non potuit, et post passionem ad quantam vellet subtilitatem in temporis momento redigere, ut per clausa ostia posset intrare*, etc. Euthymius in cap. 20. Joannis : *Clausis illis* (supple januis) *introivit tanquam Deus, et quasi corpore suo levi jam, et subtili ac immortali effecto*, etc. Accedit tandem quod subtilitas in ordine ad penetrationem etiam a Philosophis capitur.

Consentanea Patribus sententia.

Damasc.

Epiphan.

August.

Euthym.

(p) *Sed de tertio principali*, etc. Hîc statuit tertiam conclusionem, nempe hanc dotem non per qualitatem aliquam superadditam corpori, sed non repugnantiam, essendi simul, sublata divina virtute repugnantia, quæ est effectus quantitatis, quo divina virtus assistit voluntati beati in ordine ad hunc effectum. In hac conclusione quantum ad hoc quod asserit divina virtute fieri penetrationem, convenit etiam Schola D. Thomæ, et ipse Angelicus Doctor, et reliqui omnes præter paucos, estque communior in Scholis. Probat Doctor, quia possibilitas essendi cum alio in eodem loco non est ex parte corporis aliud, quam non repugnantia respective ad divinam virtutem. Deinde, nulla qualitas creata respectu *ubi*, videtur habere majorem virtutem, quam habeat Angelus, qui nequit corpus constituere penetrative in loco. Tertio, quia illa qualitas vel esset passiva, et hoc non, quia sic constitueret passibile corpus gloriosum quod est falsum; vel erit activa, quia simultas corporum in loco nec esset actio ejus, vel terminus actionis, quia simultas magis

29. 3. Conclus.

Non esse qualitatem superadditam.

Penetratio fit virtute divina.

Probatio conclusionis.

2. Ratio.

3. Ratio.

Corporum simultas dicit

carentiam actionis. importat non expulsionem, unde potius dicit carentiam actionis. Si enim haberet aliquam actionem, illa esset potius expulsiva alterius corporis, quia si ageret ad *ubi*, ergo inclinaretur ex virtute sua ad tollendam resistentiam alterius corporis, et consequenter ad expulsionem ejus e loco.

30. Responsio Lusitani. Respondet Lusitanus *q.* 6. *art.* 4. hanc qualitatem esse formam supernaturalem majoris virtutis, quam sit virtus Angeli, esse activam in ordine ad penetrationem corporis non gloriosi, et suspensivam repugnantiæ quoad situm in utroque corpore, quo se mutuo in eodem loco compatiantur.

Impugnatur. Contra, hæc sententia obscurat mysterium sine ulla necessitate, et Patres in divinam potentiam solam referunt penetrationem corporum, non in ullam creatam; ergo hic modus neque ipsis cohæret, neque conducit ad præsens; alio enim modo loquuntur Patres de aliis formis supernaturalibus, ut de adjutoriis gratiæ, et ejusmodi, admittentes fieri a Deo effectus operationum per aliquod auxilium. Aliter loquuntur de penetratione corporum in exemplis allatis *supra*, hanc tribuentes soli Deo, unde excludunt causam secundam concurrentem physice. (Patres hunc effectum soli Deo tribuunt.)

Deinde, non solvitur difficultas per hoc quod illa qualitas fingatur supernaturalis, quia per hoc non excedit naturam qualitatis; ergo neque actionem connaturalem qualitati in genere, etc. Sed hæc actio qualitatis tam hujus quam cujuscumque materialis, qualis debet esse illa, de qua agimus, quæ inexistit corpori, supponit quantitatem, extensionem et situm in ordine ad locum; ergo non tribuit corpori glorioso hos effectus, neque in ipsos influit, qui habentur complete per causas priores connaturales corpori, neque exigunt consequenter qualitatem supernaturalem. (Esse in loco non convenit corpori mediante qualitate.)

Quod habeatur quantitas et extensio ad locum in corpore glorioso independenter ab illa qualitate, admittit auctor, et non potest negari; ergo sequitur quod ex parte corporis gloriosi sit totum, quod est necessarium ad occupandum locum capacem sui, et non impeditum. Est præterea in beato potentia motiva et expedita ad se movendum in ordine ad locum capacem non impeditum; ergo sublata resistentia, et impedimento ex parte loci pleni alio corpore, potest se movere ad illum locum, et se etiam statuere in loco eodem cum alio; ergo necessitas illius qualitatis non est ad motum, extensionem, neque ad terminum motus, nisi in hoc præcise quod tollat resistentiam ex parte utriusque corporis extensi in eodem loco. Sed hæc resistentia est tantum activa, ut idem affirmat, quatenus quodlibet corpus ex illis est causa diversi situs; ergo qualitas illa solum exigitur a primo ad ultimum ad tollendum illam resistentiam. Sed tollitur resistentia per solam suspensionem alterius actionis, seu mutuæ actionis conservandi diversos situs, aut expellendi se mutuo ab eodem loco; ergo illa qualitas in tantum est activa, inquantum suspendit actionem mutuam, qua suspensa, reliqua salvantur ex naturalibus principiis ipsorum corporum, ex quibus habent posse occupare locum sibi æqualem. Sed futile est dicere ullam formam creatam habere *esse* activum hoc modo, quæ nequit agere nisi assimilando passum per aliquem terminum positivum a se productum, quo posito subigit sibi passum, et non aliter ut active se habet; ergo si illa forma habet actionem et terminum talem, explicetur, quod nequit fieri; non enim est ubicatio formalis, quia hoc convenit corporibus in quantum sunt quanta extensa et indistantia, seu materialiter conjuncta in eadem superficie, 31. (Requisita ad effectum salvantur sine illa qualitate supernaturali.) (Resistentia nequit toli per illam qualitatem.) (Nihil in creatis agit nisi producendo.)

æqualiter continente. Quis enim unquam dixit esse corpus in loco formaliter aut materialiter per qualitatem ullam tanquam per rationem essendi in loco ; æqualitas etiam et adæquata occupatio loci convenit ratione quantitatis dimensæ æqualiter loco ; ergo non apparet quis possit esse effectus ille positivus illius qualitatis productus ; ergo manet quod tantum sit activa respectu suspensionis actionis corporum, qua se mutuo expellunt, sed ad hoc non potest esse necessaria qualitas activa. Quidquid enim sit, an per modum formæ impedientis actionem, et resistentis ex parte corporis gloriosi, id præstaret, non apparet unde posset resistere aut impedire actionem hujus in aliud. Deinde, ut alias dictum, est, repugnat formæ et causæ naturaliter, seu per modum naturæ agenti, suspendere actionem causarum naturalium, quæ neque in *esse*, neque etiam in *operari* dependent ab ipsa. Hæc enim suspensio a solo Deo immediate, et per modum suspensionis fieri potest, cujus concursus est necessarius ad ipsam actionem ; ergo potius in eum refundenda est immediate hæc suspensio quam in illam qualitatem cui repugnat. Alias impugnationes satis fundatas hujus sententiæ videre licet apud Suarem et alios, quibus brevitatis gratia supersedeo.

Nequit illa qualitas agere privative ad suspensionem actionis.

Illa suspensio soli Deo competit.

32. Conclusio deducta.

(q) *Dico ergo*, inquit Doctor, *quod subtilitas, vel illa possibilitas non habet susceptivum intrinsecum in corpore glorioso* (ad quod scilicet positive sequeretur tanquam formam), *sed habet causam intrinsecam voluntatem suam, et extrinsecam voluntatem et potentiam divinam; et sic ille ordo intrinsece est in illo corpore, et debetur sibi quasi de jure, ut dictum est de dote impassibilitatis, et secundum hoc dicitur dos*, etc. quod est dicere hoc debitum esse in corpore glorioso, et ex meritis, et ad plenam et perfectam completionem suæ beatitudinis tam animæ quam corporis, et ex voluntate et potentia motiva cum Dei concursu parato in ordine ad hunc effectum.

(r) *Ad argumenta*, etc. Ad primum patet ex dictis, et ex littera. 33. Ad arg.

(s) *Ad secundum.* Ostendit diversam esse rationem impossibilitatis essendi idem numero corpus in diversis locis, et duo corpora in eodem loco, quia licet ejusdem virtutis increatæ solius sit efficere utrumque effectum, tamen major est repugnantia ex parte naturæ ad constituendum idem corpus in diversis locis simul, quam duo corpora in eodem loco, ut bene declarat in littera. Ad 2.

(t) *Ad tertium.* Dicit sicut alias in corpore, utrumque corpus in eodem loco habere diversas dimensiones quoad se, licet in ordine ad locum habeant eumdem situm, per quem uniformiter occupant locum. Ad 3.

(u) *Ad ultimum.* Negat duo corpora gloriosa posse esse simul penetrative per dotem penetrabilitatis, neque animam unius habere eamdem potestatem in corpus alterius, sicut in corpus proprium. Hæc de hac quæstione et distinctione, circa quam plura alia dici possint ; sed hæc festinanti sufficiant, reliqua ex auctoribus suppleri possunt. Ad ultimum.

DISTINCTIO L.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

Si mali in inferno peccabunt.

A. Dist. præced. c. 1. ex Ench. c. III. Solvit secundum diversos. Quæstio.

Hic oritur quæstio ex præmissis ducens originem. Supra enim Augustinus, loquens de malis in inferno damnatis et bonis in cœlo glorificatis, dixit, quod nec bonis voluntas, nec malis facultas peccandi esse poterit. Et de bonis quidem constat; sed de malis, a quibus voluntatem malam non removet, quæritur, quomodo sit verum, eos *non posse peccare*, imo quomodo verum sit, eos *non peccare,* cum malam habeant voluntatem? Quidam autumant, illam voluntatem non esse peccatum sed supplicium tantum; alii vero peccatum esse fatentur, sed per illud eos non mereri aliquam pœnam, quia non est ibi locus merendi. Illud ergo peccatum dicunt non esse *meritum supplicii*, sed *supplicium mali meriti,* quod in hac vita præcessit. De hoc autem Augustinus ita dicit : « Tempus acquirendi vitam æternam in hac tantum vita Deus hominibus dedit, ubi voluit etiam pœnitentiam esse fructuosam. Ideo hîc pœnitentia fructuosa est, quia potest hîc homo, deposita nequitia, bene vivere, et mutata voluntate, merita simulque opera mutare et ea gerere, quæ Deo placeant. Quod qui in hac vita non fecerit habebit quidem pœnitentiam in futuro sæculo de malis suis, sed indulgentiam in conspectu Domini non inveniet, quia, etsi erit ibi stimulus pœnitudinis, tamen nulla erit correctio voluntatis. A talibus enim ita culpabitur iniquitas sua, ut nullatenus ab eis possit vel diligi vel desiderari justitia. Voluntas enim eorum talis erit, ut habeat semper in se malignitatis suæ supplicium, nunquam tamen recipere possit bonitatis affectum, quia sicut illi, qui cum Christo regnabunt, nullas in se malæ voluntatis reliquias habebunt, ita illi qui erunt in supplicio æterni ignis cum Diabolo et Angelis ejus deputati, sicut nullam habebunt ulterius requiem, sic bonam nullatenus poterunt habere voluntatem; et sicut cohæredibus Christi dabitur perfectio gratiæ ad æternam gloriam, ita consortibus Diaboli cumulabit ipsa malignitas pœnam, quando exterioribus deputati tenebris, nullo illustrabuntur interiori lumine veritatis. » Ex his apparet, reprobos in inferno pœnitentiam sic gesturos, ut per eam pravam voluntatem non deserant; et illa maligna voluntas erit eis ad cumulum pœnæ, per quam tamen non merebuntur, quia nullus meretur nisi in hac vita.

Duplex opinio.

Lib. de fide ad Petrum cap. 3.

Mat. 25.

Mat. 25.

Solutio Magistri.

Quare dicuntur tenebræ exteriores?

B. Super Psalm. 6. super illa verba : Turbatus est a furore oculus meus. 1. Tim. 6. 16.

Hîc quæri potest : Quare illæ *tenebræ*, quibus involventur mali in gehenna, dicuntur *exteriores?* Quia tunc mali penitus extra lucem corporalem et spiritualem, scilicet Deum, erunt. Nunc enim, etsi patiantur tenebras in cæcitate mentis, non tamen penitus extra lucem Dei sunt, nec corporali luce privantur. De hoc Augustinus sic ait : « Ira Dei et in judicio erit et hîc est in cæcitate mentis, cum dantur mali *in reprobum sensum*. Ibi *exteriores tenebræ* erunt, quia tunc peccatores penitus erunt extra Deum. Quid est enim penitus esse extra Deum, nisi esse in summa cæcitate? Siquidem Deus *habitat lucem inaccessibilem*. Hæ autem tenebræ hîc jam incipiunt in peccante, cum ab interiori Dei luce secluditur, sed non penitus, dum in hac vita est. » Ecce, quare ibi peccator dicitur *pati exteriores tenebras*, et non hîc quia ibi secludetur penitus a luce Dei, quod non hîc. Sed quomodo intelligenda est illa seclusio? An quia non videbunt Deum per speciem? Sed nec aliquis videt hîc Deum per speciem. An per dissimilitudinem, quam facit peccatum inter Deum et hominem? Sed et hîc multi per gravia peccata elongantur a Deo. An quia Deum odiunt, ita ut velint, Deum non esse? Sed et hîc multi Deum oderunt, de quibus scriptum est : *Superbia eorum, qui te oderunt ascendit semper* Quæ est igitur illa elongatio? Sane *exteriores tenebræ* intelligi possunt quædam malignitas odii et voluntatis, quæ tunc excrescet in mentibus reproborum, et quædam oblivio Dei, quia tormentorum interiorum et exteriorum doloribus adeo afficientur et turbabuntur, ut ab illis ad cogitandum aliquid de Deo vix vel raro, vel nunquam mentem revocent, ut qui nimio premuntur pondere adeo stupescunt et turbantur, ut interim in aliam cogitationem non extendant, sed illuc tendit impetus cogitationis, ubi sentitur vis doloris. Sed in hac vita nullus adeo malus est, ut penitus secludatur a cogitatione Dei, quia nec perdit appetitum beatitudinis, et quemdam boni amorem, quem naturaliter habet rationalis creatura. Illas autem exteriores et profundissimas tenebras reprobos perpessuros post *judicium*, dicit Augustinus, opponens de illo divite, qui in inferno positus, elevans oculos, vidit Abraham et in sinu ejus Lazarum, cujus comparatione coactus est confiteri mala sua, « usque adeo, ut et fratres roget ab his præmoneri, quod ante judicium factum legitur. Sed post judicium in profundioribus tenebris erunt impii, ubi nullam Dei lucem videbunt, cui confiteantur. »

Altera quæstio. (margin, beside "Deum per speciem")

Psal. 73. Responsio. (margin, beside "cendit semper")

Quando sic puniuntur. (margin)

Super illud Psalm. 6. Luc. 16. 27. seqq. (margin)

De animabus damnatorum, si quam habent notitiam eorum quæ hîc fiunt.

C. Præterea quæri solet, si reproborum animæ, quæ nunc in inferno crucientur, notitiam habeant eorum quæ circa suos in hac vita geruntur, et si aliquo modo doleant super infortuniis suorum caro-

Aug. super Psal. 108. Disperdat de terra. Eadem habentur in lib. de cura pro mortuis c. 14. et 15.

rum. Hanc quæstionem Augustinus commemorat, ex parte eam explicans, ex parte vero insolutam relinquens. Ait enim : « Quæret aliquis, an ullus dolor tangat mortuos de his quæ in suis post mortem contingunt, vel quomodo ea quæ circa nos aguntur, noverint spiritus defunctorum? Cui respondeo magnam esse quæstionem, nec in præsenti disserendam. Verumtamen breviter dici potest, quod est cura mortuis de suis caris, ut de divite legitur, qui dum tormenta apud inferos pateretur *levavit oculos ad Abraham,* et inter alia dixit : *Habeo enim quinque fratres, mitte aliquem ex mortuis, ut testetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Habent enim mortui curam de vivis, quos sciunt vivere, quia nec in locis pœnarum vident eos, ubi dives sine fratribus erat, nec in requie beatorum, ubi Lazarum et Abraham, quamvis longe, agnoscebat. Non tamen ideo consequens est, eos scire quæ circa caros suos aguntur hîc, vel læta, vel tristia. »

Quomodo accipienda sunt quæ de Lazaro et divite leguntur.

D. Aug. super Gen. ad lit. lib. 8. cap. 5.

Si quis autem quærat, quomodo intelligatur quod de Lazaro et divite legitur, audiat Augustini responsum dicentis : « Si quis putat, animas corpore exutas locis corporalibus contineri, cum sint sine corpore, non deerunt, qui faveant et divitem sitientem in loco fuisse corporali contendant, ipsamque animam corpoream præparasse linguam et stillam de Lazari digito cupiisse. Sed melius est dubitare de occultis quam litigare de incertis. Divitem in supplicio, pauperem in refrigerio esse, non dubito. Sed quomodo intelligatur *lingua* divitis, *digitus* Lazari, *flamma* inferni, *sinus* Abrahæ et hujusmodi, vix a mansuetis, a contentiosis nunquam invenitur. »

Si boni et mali invicem se vident.

E. Greg. super Luc. 16. hom. 40. et in glossa. super illud : Elevans autem oculos. Luc. 16. 27.

Quæri solet etiam utrum vicissim se videant illi qui sunt in inferno, et illi qui sunt in gloria? Sicut sancti tradunt, et boni malos, et mali bonos vident usque ad judicium; post judicium vero boni videbunt malos, sed non mali bonos. Unde Gregorius : « Infideles in imo positi, ante diem judicii fideles super se in requie attendunt, quorum gaudia post contemplari non possunt. »

De chaos inter bonos et malos.

F.

Sed cum sancti malos in tormentis videant, nonne aliqua compassione erga eos moventur? Nonne eos de tormentis liberari cupiunt? Recole illud Evangelicum, quod Abraham diviti respondit : *Inter vos et nos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc ad vos transire, non possint, neque inde huc transmeare.* Quid est illud *chaos* inter bonos et malos, nisi hinc justitia, inde iniquitas, quæ nullatenus sociari valent? Adeo enim sancti justitiæ Dei addicti sunt, ut nulla compassione ad reprobos transire valeant, nulla pro eis inter Sanctos fiat intercessio. Quomodo ergo inde

Quid chaos.

volunt aliqui *transire* ad illos, sed non possunt? Quia, si Dei justitia admitteret, non fieret eis molesta liberatio eorum. Vel ita dicuntur velle et non posse, non quia velint et non possint, sed quia, etsi vellent, non possent eos juvare. De hoc ita Gregorius ait : « Sicut reprobi a pœnis ad gloriam Sanctorum transire volunt et non possunt, ita et justi per misericordiam mente ire volunt ad positos in tormentis, ut eos liberent, sed non possunt, quia justorum animæ, etsi in naturæ suæ bonitate misericordiam habent, jam tunc auctoris sui justitiæ conjunctæ, tanta rectitudine constringuntur, ut nulla ad reprobos compassione moveantur. »

Quomodo velint transire.

Greg. super Lucam loco prædicato circa illud, Homo quidam erat dives.

Utrum visa impiorum pœna minuat vel augeat beatorum gloriam?

G. Greg. super Lucam 16. Fili recordare hom. 40.

Postremo quæritur, an visa pœna reproborum decoloret gloriam beatorum, an eorum beatitudini proficiat? De hoc ita Gregorius « Apud animum justorum non fuscat beatitudinem aspecta pœna reproborum, quia, ubi j m compassio miseriæ non erit, minuere beatorum lætitiam non valebit. Et licet justis sua gaudia sufficiant, ad majorem tamen gloriam vident pœnas malorum, quas per gratiam evaserunt; quia qui Dei claritatem vident, nihil in creatura agitur quod videre non possint. » « Non est autem mirandum, si Sancti jam immortales reprobos videant mentis intelligentia, cum Prophetæ adhuc mortales videre hæc omnia meruerunt. Egredientur ergo electi, non loco, sed intelligentia vel visione manifesta, ad videndum impiorum cruciatus; quos videntes non dolore afficientur, sed lætitia satiabuntur, agentes gratias de sua liberatione, visa impiorum ineffabili calamitate. » Unde Isaias, impiorum tormenta describens et ex eorum visione lætitiam bonorum exprimens, ait : *Egredientur*, electi scilicet, *et videbunt cadavera virorum, qui prævaricati sunt in me. Vermis eorum non morietur, et ignis non extinguetur, et erunt usque ad satietatem visionis omni carni*, id est electis. *Lætabitur enim justus, cum viderit vindictam.*

Glossa. Hier. lib. 8. cap. 65.

super Isai. in fine, super : Egredientur e cœlo, etc. Isai. ult. Psal. 57.

EPILOGUS.

Hæc de *pedibus Sedentis super solium excelsum, quos Seraphim duabus alis velabant*, scriptori, etsi non auditori, commemorasse sufficiat, qui a facie exorsus sedentis, per media ad pedes usque, Via duce pervenit.

Dubium unicum.

(Finis textus Magistri.)

Explicit quartus et ultimus liber Sententiarum.

QUÆSTIO I.

Utrum aliquis secundum rectam rationem ad fugiendum miseriam possit appetere non esse?

D. Thom. *in addit. quæst.* 99. *art.* 3. *et hic q.* 2. Richard. *art.* 4. *quæst.* 2. *et* 3. D. Bonavent. 1. *part. art.* 1. *quæst.* 1. *Mayr. quæst.* 1. Bassol. *quæst.* 1. Nyssen. *orat. de infantibus.* Bernard. *serm.* 35.

1. Arg. 1.

(a) Circa istam distinctionem quinquagesimam primo quæritur: utrum aliquis secundum rectam

rationem ad fugiendum miseriam possit appetere *non esse?* Videtur quod sic. Per illud *Matth.* 26. de Juda, etc. *Bonum erat ei,* etc. ergo hoc est minus malum; ergo magis appetendum.

Arg. 2. Præterea, Philosophus 1. *Rhetor. cap.* 2. carentia mali est delectabilis; sed delectabile est desiderabile; ergo carentia mali est desiderabilis; sed *non esse* non includit aliquod malum; ergo est delectabile, et per consequens desiderabile.

Arg. 3. Præterea, Anselmus : *Cur Deus homo*, lib. 1. cap. 21. *Fateri me necesse est, quia pro tota creatura nihil deberet facere contra voluntatem Dei, sed annihilari eligendum esset.*

Ratio ad opposit. Contra, Augustinus 3. *de lib. arb. ante medium vel circa,* probat oppositum per tres rationes ex intentione, et est prima ratio sua, ubi sic dicit : *Non esse non est recte eligibile, quia nihil est.* Præterea, secunda ratio est, in quo nulla est ratio boni, in ipso non est ratio meliori; sed in *non esse* non est ratio boni; igitur nec melioris; ergo non est præeligendum.

Præterea, tertia ratio Augustini *ibidem* : Qui recte eligit, necesse est, ut cum pervenerit ad illud quod eligit, melior sit; sed nullus fit melior per *non esse*; ergo, etc. Et has rationes ponit Augustinus ex intentione *in libro prædicto.*

COMMENTARIUS.

Ordo, et divisio distinct. Hanc distinctionem absolvit Doctor sex quæstionibus : Prima est, an secundum rectam rationem ad fugiendam miseriam possit quis appetere non esse. Secunda, an damnati sic appetant non esse. Tertia, an beati videant pœnas damnatorum. Quarta, utrum pœna omnium damnatorum sit æqualis. Quinta, utrum beatitudo omnium beatorum sit æqualis? Sexta utrum beatitudo corporum erit æqualis.

(a) *Circa istam distinctionem*, etc. Hîc movet duas quæstiones consequenter : An secundum rectam rationem appeti posset non esse ad fugiendam miseriam, et an ita appetant damnati de facto sic non esse. Adductis argumentis hinc inde in prima quæstione, movet secundam, et mox resolvit utramque servato ordine, quo moventur. 1.

SCHOLIUM.

Positis tribus rationibus pro utraque parte, remittit resolutionem in quæst. seq. ubi a num. 2. eam disputat, et solvit argumenta hîc posita ibi num. 13.

QUÆSTIO II.

Utrum damnati appetant non esse *propter miseriam fugiendam?*

D. Thom. D. Bonav. Richard. *et alii citati quæst. præced.* August. *serm.* 26. *ad fratres, et* 5. *contra Jul. cap.* 8. D. Thom. gloss. et Lyra *in id Matth.* 26. Bonum erat illi si natus non fuisset.

Juxta hoc quæritur : Utrum damnati appetant *non esse* propter fugiendam miseriam? Videtur quod non; objectum voluntatis est bonum vel verum, vel apparens; ergo nihil est appetibile, nisi aliquod illorum; sed in non ente nullum illorum est; ergo, etc. 1. Arg. 1.

Præterea, qui vult esse in quiete, vult esse; non enim potest velle esse in quiete, nisi velit seipsum; sed damnati non possunt non appetere beatitudinem; ergo nec Arg. 2.

possunt non velle esse in quiete: ergo non possunt velle *non esse*.

Apoc. 9. Contra, Apocalypsis: *Desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis.*

SCHOLIUM.

Sententia tenens non licere appetere *non esse* pro fugienda miseria pœnæ vel culpæ, late suadetur. Primo, quoad pœnam; et hanc partem tenet Richard. hic art. 4. q. 2. Secundo, quoad culpam.

Richard. præs. d. art. 4. q. 2. Non esse eligendum non esse ad fugiendum infernum. (b) Respondeo ad primam quæstionem, quod potest dupliciter intelligi, secundum quod est duplex miseria, scilicet pœnæ et culpæ. Si quærat quæstio, utrum possit quis secundum rectam rationem ad fugiendum miseriam pœnæ, appetere *non esse;* dicunt quidam quod non. Prima ratio est ad hoc, malum ideo est malum, quia adimit aliquod bonum; sed *non esse* adimit totum bonum, quia totam naturam; ergo majus malum est *non esse,* quam miseria pœnæ. Sed secundum rectam rationem majus malum nunquam debet appeti propter fugam minoris mali; ergo nunquam *non esse* est appetendum secundum rectam rationem propter fugam pœnæ.

Aug. 12. Civ. c. 16. Præterea secundo, fuga majoris perfectionis non est appetenda propter adeptionem minoris perfectionis; igitur nec oppositum majoris perfectionis propter fugam oppositi minoris. Sed *esse* est major perfectio quam gaudium, quia secundum Dionysium *de divin. nom.* inter omnes divinas participationes *esse* est nobilior; ergo oppositum ipsius non potest appeti propter fugam oppositi ipsius, quod est pœna. (Cap. 5.)

Si autem quæratur de malo culpæ, dicunt quidam quod non, sicut et prius dictum est in universali, et ad hoc, concludunt duæ prædictæ rationes: Prima, quia culpa non adimit totum bonum, quia relinquit naturam; sed *non esse* nihil relinquit. Secunda, quia *esse* est nobilior participatio divina, quam esse sine culpa, vel participatio justitiæ oppositæ culpæ. Ad hoc etiam assignantur aliæ rationes: Prima est talis, si propter fugam culpæ esset appetendum *non esse,* et non propter pœnæ fugam, hoc esset per aliquam rationem mali repertam in culpa, quæ non reperitur in pœna. Triplex autem malum invenitur in culpa, quod non in pœna; unum, quia pro culpa infligitur pœna; secundum, quia Deus potest pœnam efficere, non culpam; tertium, quia culpa facit habentem formaliter malum. Propter primum non potest appeti *non esse,* quia nihil est appetendum, quod est majus malum propter fugam minoris mali; sed appetendo *non esse* propter fugam culpæ, ratione mali pœnæ infligendæ per eam, non vitatur majus malum quam sit malum pœnæ, quæ infligitur pro illo. Præterea, pœnæ infligentia numquam potest esse ita mala, sicut *non esse*; ergo non est appetendum *non esse* propter fugam pœnæ infligendæ pro culpa. 2. Non esse appetendum non esse ob fugiendam miseriam culpæ.

Præterea, nec propter secundum malum repertum in culpa, quale est, quod Deus non potest facere, quia sicut non potest facere culpam, sic etiam non potest facere

non esse; neutrius enim est causa positiva, ut patet per Augustinum 83. *qq.* 21. ubi dicit, quod Deus non est causa alicui creaturæ tendendi in *non esse*, sed tantum est causa *non esse*, non conservando *esse*; sic est etiam causa peccati, non infundendo gratiam, per quam tollitur peccatum. Nec propter tertium, quia per culpam non deordinatur tota natura, nec efficitur mala, nisi voluntas; ergo propter illam malitiam, etiam non est appetendum *non esse*.

Deus non est causa non esse.

COMMENTARIUS.

2. Ordo primæ quæstionis

(h) *Respondet ad primam quæstionem*, etc. Adducit opinionem aliorum, et respondet argumentis, et tandem resolvit quæstionem. Duplex est miseria, scilicet pœnæ et culpæ. Quæstio si intelligatur quantum ad miseriam pœnæ, aliqui respondent negative; ita D. Bonav. *in* 1. *part. hujus distinct. art.* 1. *quæst.* 2. Fundamenta hujus sunt, quia malum ideo est malum, quia tollit bonum, *non esse* vero tollit totum bonum, pœna tantum partem boni; ergo, etc. Secundo, quia fuga majoris perfectionis non est appetenda propter adoptionem minoris perfectionis; sed *esse* est major perfectio quam gaudium secundum Dionysium *de divinis nominibus cap.* 5. inter omnes divinas participationes *esse* est nobilior participatio divina; ergo *non esse* ejus non potest appeti propter *non esse* miseriæ. Si quæratur ulterius de *non esse* respective ad malum culpæ, aliqui dicunt, quod etiam nec propter fugiendam culpam possunt appetere *non esse*, ex duabus rationibus præmissis, quæ idem concludunt. Deinde, quia si propter culpam, et non propter pœnam, ideo esset, quia aliqua ratio mali esset in culpa, quæ non esset in pœna. Triplex autem malum est in culpa quod non est in pœna. Primum, pro culpa infligitur pœna. Secundum, quia Deus non potest efficere culpam, et pœnam potest infligere. Tertium, quia culpa facit habentem malum formaliter. Propter primum non potest appeti *non esse*, quia majus malum est *non esse* quam pœna, nec pœna potest esse tantum malum sicut est culpa. Non secundum, quia eodem modo se habet Deus quantum ad posse facere *non esse*, sicut et peccatum, quia ex Augustino 83. *qq. quæst.* 20. Deus non est causa tendendi in *non esse*; et ad utrumque se habet ut suspendens actionem, vel conservativam, vel prævenientem lapsum. Neque tertium urget, quia culpa non deordinat totam naturam, sed solam voluntatem.

Duplex miseria. Probatio sententiæ negativæ quoad pœnam. Esse est nobilior participatio Dei.

Pars negativa quoad culpam suadetur.

Triplex malum in culpa.

Propter nihil horum appeti debet non esse.

SCHOLIUM.

Sententia tenens ob culpam fugiendam, appetendum esse *non esse*; est Richardi supra, et probatur variis ac claris rationibus.

3. Richard. ubi supra. et Henric. Arguit multipliciter eligendum non esse, ut evitetur culpa.

(c) Alii dicunt oppositum, scilicet quod propter culpam fugiendam est appetendum *non esse* secundum rectam rationem, quod primo probatur sic: Quilibet tenetur magis fugere illud, quod est contra Deum quam illud quod est contra seipsum; sed culpa est contra Deum, *non esse* vero contra seipsum; ergo, etc. Et confirmatur, quia homo plus tenetur diligere Deum quam se.

Præterea, majus malum est magis fugiendum; tale est malum culpæ respectu *non esse*; ergo, etc. Minor probatur, carentia boni debiti est majus malum, quia formaliter malitia est, quam carentia boni indebiti; sed peccatum vel

culpa est carentia boni debiti ; *non esse* autem non est carentia boni debiti, alias ante creationem mundi fuisset boni debiti carentia, et sic malum ; pejus ergo est peccatum quam *non esse*.

Præterea, quod est malum simpliciter, magis est vitandum, quam quod est tantum malum huic ; propter quod etiam conceditur, quod Deus potest esse causa pœnæ, licet non culpæ, quia culpa est simpliciter malum, non pœna, sed solum huic ; et quod culpa sit malum simpliciter, probo, quia opponitur bono simpliciter ; tollit enim Deo honorem debitum, sicut patet per Anselmum *lib. Cur Deus homo, cap.* 11. *et* 15. peccator enim quantum in se est, Deum inhonorat ; quia ergo peccatum est contra Deum, et contra ordinem universi, est malum simpliciter ; *non esse* autem non est malum simpliciter, sed huic tantum.

COMMENTARIUS.

3. Sententia Richardi. Appeti non esse propter culpam fugiendam. (c) *Alii dicunt oppositum*, etc. Hæc est sententia Richardi *in hac d. art.* 4. *q.* 2. ubi dicit propter culpam fugiendam appeti debere *non esse* secundum rectam rationem; et probat, quia magis tenetur fugere id, quod est contra Deum, quam aliquid aliud, peccatum est contra Deum. Confirmatur, quia magis tenetur diligere Deum quam aliquid aliud.

2. Ratio. Secundo, quia magis malum est culpa quam *non esse*, quia carentia boni debiti est magis malum, quia culpa formalis quam carentia boni non debiti; talis est carentia *esse*, quod non debetur.

3. Ratio. Tertio, quia malum simpliciter est magis vitandum quam malum determinatum v. g. huic; culpa est malum simpliciter, quia inhonorat Deum secundum Anselmum, et est contra ordinem universi, *non esse* vero est malum tantum huic.

SCHOLIUM.

Refutat primam sententiam quoad primam partem, quæ est Richardi, quia rationes ejus ita concludunt de malo culpæ, sicut de malo pœnæ, et tamen ipse tenet *non esse* esse eligendum pro malo culpæ vitando, cujus rationes hîc solvit Doctor satis clare.

(d) Contra primam opinionem, 4.
quæ dicit quod malum pœnæ est magis eligendum, videtur quod illæ rationes sint contra eos, quia ita concludunt de malo culpæ, sicut de malo pœnæ, et tamen non dicunt ipsi uniformiter de utroque malo, nec est etiam ista propositio vera, quod illud quod adimit majus bonum, vel plus de bono, sit majus malum.

(e) Præterea, illæ rationes de malo culpæ habent instantiam, quia quando dicitur in prima ratione, quod quilibet tenetur magis fugere quod est contra Deum quam contra seipsum, dicendum quod verum est, si eodem modo est contra Deum, et contra seipsum, aliter non oportet. Patet in aliis, plus ego diligo pedem meum quam aliquem alium hominem; tamen magis volo aliquam læsionem pedis mei quam mortem alicujus alterius. Sic plus diligo Deum, tamen potius volo sibi aliquam offensam, quam me non esse ; sed qui peccat, non ita facit contra Deum, quod velit Deum non esse, sed tantum facit contra præceptum Dei; et sic non facit contra *esse* Dei. Quomodo teneor fugere magis quod est contra Deum, quam quod est contra me.

Dico ergo, quod modo eodem non est contra Deum culpa mea, quomodo *non esse* est contra hominem et vitam ejus, quia per culpam non destruitur Deus, neque detrimentum fit ei, sicut *non esse* est detrimentum meum, et contra me. Sed ideo dicitur contra Deum, quia culpa fit contra præceptum divinum; nec propter culpam Deus vult te non esse simpliciter, nec peccator appetit *non esse* propter culpam, nec *non esse* est contra præceptum.

5. Carentia boni indebiti an magis mala quam boni debiti.

Ad secundum dicendum, quod major vera est cæteris paribus, scilicet quod majus malum est fugiendum, quia cæteris paribus carentia boni debiti est majus malum quam boni indebiti. Si autem bonum debitum supponit bonum indebitum, nec sine ipso potest haberi, tunc carentia boni indebiti est majus malum, quia sic est carentia boni indebiti causalis occasio carentiæ boni debiti; sic est in proposito; bonum enim, secundum quod est bonum debitum, non potest haberi sine bono indebito, quod est primum, et sic major in proposito est falsa, quia cætera non sunt paria. Unde quando dicitur in minori, quod malum culpæ est majus malum, dico quod est petitio principii.

Ad tertium eodem modo dicendum, sicut ad primum; si enim Deo, vel universo posset esse pejus in se propter culpam, verum esset; sed turbatio universi non est in toto universo, sed tantum in hac parte, sicut damnatio non est, nisi in hac parte. Si ergo intelligis per malum simpliciter huic, est verum; si autem intelligis, quod est simpliciter malum, et huic, falsum est, quia sic *non esse* est ibi simpliciter malum, non culpa, quia *non esse* tollit totale *esse* ejus, et sic est sibi totale malum; non autem sic culpa, quia non tollit totam naturam.

Cum dicis, quod peccator inhonorat Deum, et ideo est malum simpliciter, dico quod si peccatum tolleret aliquid de his, quæ sunt in Deo a Deo, tunc verum esset; sed quia non tollit aliquid honoris, nisi quod debet esse in honorante, ideo non valet.

Præterea, secundum hoc Deus maxime debet nolle peccatum, quia est contra ipsum, et secundum hoc potius deberet annihilare peccatum, quam velle ipsum *non esse* peccantis. 6.

Vel dicas, si argumentum concludit, quod culpa contra Deum est, tunc esset magis nolenda ab illo, contra quem est, quam non esse *illius, qui culpam commisit contra eum, et sic Deus magis vellet destructionem illius, scilicet culpæ, quam permittere aliud, scilicet* non esse, *et magis deberet nolle peccatum, quam* non esse *istius; sicut si frigus esset malum rosæ plusquam aliquid aliud, tunc calor conservans rosam destrueret frigus, sicut majus malum. Item, secundum hoc deberet quilibet absolute appetere* non esse *antequam alius peccaret, quia in eo non salvaretur honor Dei, sicut nec in se, quando peccat mortaliter; sed hoc non credo esse verum.* Additio.

Præterea, quodcumque peccatum mortale cujuslibet personæ æquale existens, æque inhonorat Deum, et tunc secundum hoc quilibet potius tenetur velle *non esse*,

quam in quemcumque mortaliter peccare, quod non credo tamen.

COMMENTARIUS.

(d) *Contra primam opinionem*, etc. Re-

4. Impugnatio primæ sententiæ.

futat primam sententiam ex eo quod rationes nimium concludant, quia perinde concludunt *non esse* magis fugiendum quam culpa et pœna; quod tamen secunda sententia non admittit, neque etiam D. Bonaventura qui loquitur tantum de malo pœnæ. Deinde, negat illam propositionem, nempe quod illud quod adimit majus bonum, sit majus malum; magis enim bonum est vitæ, quam bonum famæ vel fortunæ; tamen aliquando illud bonum contemnendum est hîc et nunc præ aliis, quæ censentur magis mala hîc et nunc. In genere etiam morali peccatum contra virtutem inferiorem aliquando est majus peccatum, quam contra superiorem hîc et nunc.

(c) *Præterea, illæ rationis*, etc. Dicit illas

5. Instat rationibus Richardi.

rationes Richardi habere instantiam, hoc est, esse solubiles, quibus proinde ipse respondet. Ad primam, dicit quod vera est propositio, si in eodem genere et oppositione sit peccatum contra Deum et *non esse*, vel malum contra seipsum, aliter non sequitur. Instat, quia plus diligit quis vitam propriam, et membrum quam alium, tamen magis vellet aliquam læsionem suæ vitæ, quam alium non esse, vel eum mori.

Peccans non vult Deum non esse.

Peccans autem non vult Deum non esse, neque in affectu, neque in effectu, sed tantum facit contra præceptum Dei, et non contra *esse* ejus.

Neque Deus vult peccatorem non esse ob peccatum.

Neque Deus ob peccatum vult peccatorem non esse, imo non obstante peccato vult peccatorem esse ad ostensionem suæ justitiæ, vel misericordiæ, et magis voluit secundum Augustinum *de malis benefacere*, *quam nulla mala esse non sinere*, etc. Neque ergo conformiter ad Dei voluntatem et providentiam peccator ad peccatum fugiendum recte appetit non esse, quamvis ut *infra* Doctor, magis debeat permittere mortem, ut ab alio inferendam, quam peccare mortaliter, ac proinde elective est efficaciter velle non esse, non est medium proportionatum ad fugiendum peccatum, quod inest, neque conforme divinæ legi aut voluntati.

Ad secundum respondet, cæteris paribus, majus malum esse fugiendum, et

6. Instantia contra secundum.

quod cæteris etiam paribus, carentia boni debiti sit majus malum quam carentia indebiti. Tamen si bonum indebitum necessario supponatur ad bonum debitum, tunc carentia boni indebiti est majus malum causative, quia et tollit bonum debitum et causam per quam, vel sine qua acquiri non potest bonum debitum; sic se habet in proposito, quia beatitudo,

Non esse est majus malum causative.

quod est bonum debitum, nequit acquiri sine *esse*, et *non esse* consequenter tollit et causam sine qua, et ipsum bonum debitum, et capacitatem ejus; unde in minori, quando dicitur peccatum esse majus malum, petitur principium.

Ad tertium respondet, quod non tollitur

7. Ad 3. Quid tollitur per peccatum.

aliqua perfectio Dei, nec universi ordo per peccatum, nisi in hac sola parte; peccatum ergo non est malum simpliciter privans totum suo ordine, sed tantum est malum simpliciter huic. Quod autem dicitur peccator inhonorare Deum, verum est quantum ad honorem, qui est in honorante, et non in Deo, quia tollit tantum debitam subjectionem sui in hoc actu ad legem Dei. Alias Deus potius deberet non permittere peccatum esse quam permittere si per peccatum tolleretur aliquis honor intrinsecus Deo, aut perfectio, et magis velle *non esse* peccati quam peccantis, quod tamen non contingit.

Præterea, alias sequeretur quod sicut quolibet peccato mortali inhonoratur Deus, quilibet deberet potius velle non esse, quam Deum sic offendere ; *quod non credo tamen*, inquit, quia scilicet viator peccans non debet hanc voluntatem habere, vel seipsum destruere ut fugeret peccatum, sed magis recurrere ad media salutis, quibus a peccato liberatur.

SCHOLIUM.

Non licere ad vitandam pœnam justam, appetere *non esse* : Primo, quia justum et bonum est talis pœna; ergo præferenda est *non esse*. Secundo, ad *esse* est appetitus naturalis, et consonus divinæ voluntati, cui pœna non est dissona. Intellige concl. ex suppositione divinæ voluntatis volentis pœnam infligere, ut colligitur ex verbis Doct. hac enim seclusa videtur licere eligere *non esse*, potius quam esse in pœna, et hoc suadent rationes in 8. et 9. et Magister expresse docet ad primum.

7. Non licere ad vitandum malum pœnæ appetere non esse.

(f) Respondeo ergo ad quæstionem quod propter fugam mali pœnæ nullus secundum rectam rationem potest, vel debet appetere *non esse*. Probo, nullus recta ratione potest appetere *non esse* ad fugiendum justum et bonum ; sed malum pœnæ est justum et bonum; ergo propter fugam ipsius nullus debet appetere *non esse*. Major patet, quia nihil potest appeti simpliciter, nisi *esse ;* justum autem et bonum magis habet rationem *esse* quam *non esse*, quia *non esse* opponitur ipsi *esse*. Minorem probo, quia pœna est quid justum et bonum, quia positivum et punitivum peccati et culpæ. Præterea, nullus secundum rectam rationem potest aliquid appetere contra inclinationem naturalem, quando illa consonat voluntati divinæ. Sed ad *esse* est appetitus naturalis, ut patet *secundo de Generatione, et secundo de Anima*, et est voluntati divinæ consonus, quod patet ex hoc quod ipsum causat immediate in creatura rationali, et in perpetuum conservat; pœna autem non est dissona voluntati divinæ, quia infligit eam; ergo propter ipsam non est appetendum *non esse*. Text. 59. Text. 33.

Utor autem in istis rationibus bonitate et justitia, inclinatione naturali ad *esse*, et voluntate divina, quæ est regula recta appetitus humani, quæ non concludunt de malo culpæ, nam licet voluntas divina sit ad pœnam puniendam, non tamen voluntas naturalis. Non utor autem istis terminis, sicut aliæ prædictæ rationes dicebant, quod malum adimit bonum, et majus malum majus bonum.

COMMENTARIUS.

(f) *Respondeo ergo ad quæstionem*, etc. Hîc statuit primam conclusionem hujus quæstionis, quæ talis est : *Propter malum pœnæ nemo secundum rectam rationem potest velle non esse ad fugiendum pœnam*, etc. est D. Bonav. et Richardi quam docet Augustinus *lib.* 3. *de libero arbitrio cap.* 7. *et* 8. quam ibidem optime deducit. Probat Doctor duabus rationibus, quarum prima est quod pœna sit justa et bona, quia est debita ordinatio peccati. Secunda ratio est, quia inclinatio naturalis conformis divinæ bonitati est sequenda, talis est inclinatio ad *esse*. Deinde insinuat has rationes non involvere probationem eamdem de malo culpæ, sicut priores rationes ab aliis adductæ id involvunt sumendo oppositionem majoris et minoris mali ad

8. 1. Conclus.

Probatio.

Pœna justa est et bona.

Inclinatio naturalis conformis voluntati divinæ sequenda.

Hæ rationes non

patiatur instantiam, sicut præmissæ.

majus et minus bonum, quia sunt dubiæ in propositionibus assumptis, ut patet ex dictis; ideoque ipse probat conclusionem ex bonitate pœnæ, ut est secundum justitiam, legem ordinativam peccati, ab inclinatione naturali, ut conformis est voluntati divinæ, quæ rationes non comprehendunt aliqua dubia, neque trahuntur ad similem probationem de peccato.

SCHOLIUM.

Licitum esse, quod paterer non esse (si mihi daretur optio) potius quam esse in culpa, imo ad id tenerer, quia eo casu non peccarem non volendo *esse*, sed peccarem volendo esse in culpa; id enim tantum esset contra appetitum naturalem, hoc contra Dei præceptum. Secundo, tunc velle *non esse* esset propter honorem Dei, ne offenderetur. Tertio, secundum Philosoph. ob bonum virtutis laudabiliter quis exponit se morti. Vide alias efficaces rationes, quibus Doctor hanc probat.

8. Ad vitandum malum culpæ licet appetere non esse.

(g) De secundo dico, quod ad fugiendum malum culpæ potest aliquo modo appeti *non esse*, et alio modo non. Unde sciendum quod dupliciter potest comparari voluntas ad *non esse*, et ad miseriam culpæ, scilicet uniformiter et difformiter. Uniformiter, ut sit causa ipsius *non esse*, sicut est causa ipsius culpæ, et hoc modo quæstio nulla esset, quia nullo modo potest esse causa ipsius *non esse;* nec etiam si posset, deberet velle se facere non esse, propter fugiendam culpam, quia in hoc peccaret mortaliter. Probo, sicut post *esse* divinum maxime teneor diligere *esse* meum, sic post odium *esse* divini, maxime teneor vitare, et fugere odium *esse* proprii; ergo odiendo *esse* proprium, et volendo ipsum facere *non esse*, pecco mortaliter. Ergo oportet ut intelligatur quæstio, secundum quod ad ea comparatur voluntas difformiter, videlicet secundum quod voluntas potest appetere *non esse*, non ut sit causa, sicut est causa peccati, sed ut voluntarie sustineret ipsum *non esse*, si infligeretur sibi; et sic non est quasi *velle* simpliciter, sed quasi *non nolle*; et talis voluntas est semper, quando duo mala ponuntur, majus et minus malum, quia quando sunt duo mala, in eligendo minus malum est fugere majus malum, quia ibi unum habet rationem boni respectu alterius, ut patet 5. *Ethicorum cap.* 6.

Eligendum potius non esse, quam in culpa esse, si Deus daret optionem.

Sic ergo intelligendo quæstionem, dico quod voluntas creata tenetur non vitare *non esse* a Deo annihilante, aliter enim mortaliter peccaret. Ratio ad hoc, quia quilibet secundum rectam rationem tenetur servare præceptum divinum, quamdiu non est revocatum, et per consequens non facere peccatum in quocumque casu, quia quodcumque peccatum est peccatum, quia est contra præceptum divinum; ergo quocumque peccato quis transgreditur præceptum divinum, sed non nolendo se a Deo annihilari, non transgreditur quis præceptum divinum, sed inclinationem naturalem; vitare autem peccatum includit præceptum, quod non est revocatum; nunc autem semper sic est; ergo tenetur ad istud, ut fugiat et vitet illud.

Præterea, quando aliqua duo concurrunt secundum diversas regulas, semper illud, quod est secundum regulam superiorem, est

eligendum et faciendum; sic est in proposito, quia præceptum divinum est secundum regulam superiorem, quia secundum voluntatem divinam; quod est de non committendo culpam, sed nolle *non esse* est secundum inclinationem naturalem, quæ est inferior; ergo potius debet non nolle se annihilari a Deo, quam culpam suam vel peccatum esse.

10. Et dico, nisi revocetur præceptum, quia non videtur, quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex præcepto divino, ut cognoscere alienam, occidere hominem, quia illa ex se, si Deus revocaret præceptum, non essent peccata.

Scot. 3. d. 37. q. unic. late probat Deum posse dispensare in præceptis secundæ tabulæ. Ex genere malum vocat essentialiter malum ut odium, mendacium.

Additio, In quibusdam antiquis ponitur ut textus.

Hoc autem potest sic declarari, quia non dicitur, quod circa creaturam sit aliquod peccatum ex genere; habere enim non suam, non est peccatum, nisi ex circumstantia; cognoscere enim non suam non est actus simpliciter malus, sed circumstantionatus, non autem ex genere actus. Unde si Deus faceret illam suam, nullum esset peccatum. Similiter, occidere hominem non est peccatum ex genere actus, quia licite potest fieri a justo judice, et hujusmodi; peccatum autem, dum stat peccatum, tenetur quilibet vitare, et præceptum, dum stat præceptum, tenetur quilibet servare; igitur dum stat præceptum, tenetur nolle esse illud, quod est contra præceptum, et hæc est culpa mortalis; et isto modo tenetur potius sustinere non esse *a Deo annihilante quam peccare. Unde ex una parte transgrediendo præceptum, est causa peccati; ex alia parte, non est causa peccati, sed sustinet* non esse *propter Deum, et ideo hoc est potius et citius eligendum. Debet igitur intelligi, quod non debet quis facere contra præceptum manens præceptum; sed si revocetur, tunc licite potest eligere illud sine peccato, et Deus potest facere de non licito licitum, et de præcepto non præceptum.*

Præterea, velle illo modo *non esse,* ne scilicet peccet quis mortaliter, est velle *non esse,* ne inhonoret Deum; sed hoc procedit ex maxima charitate et dilectione Dei, quia in tantum vult servare præceptum Dei, quod potius vult *non esse* quam transgredi. Sed actus procedens ex maxima dilectione Dei, est actus consonus rationi rectæ; ergo debet se permittere occidi a Deo, antequam velit peccare; Deus enim non peccat occidendo te, etc. 11.

Præterea, secundum Philosophum 9. *Ethicorum,* propter bonum actum virtutis debet se virtuosus exponere morti, non quod occidat seipsum, sed quod se offerrat alteri, ut occidatur, priusquam committat aliquid turpe; ergo magis, qui sequitur legem divinam, debet se exponere morti, etiam ipsi *non esse,* antequam faciat contra legem divinam.

Cap. 9. Ob bonum virtutis licite exponit quis se morti.

Et si dicas, quod Philosophus non diceret, quod debet se exponere morti, si scivisset quod haberet vitam immortalem, quia vita immortalis præponderat illi actui virtutis, propter quem mortuus est; sed quia non diu durasset vita illius secundum eum, ideo præponderavit ille actus virtutis omnibus aliis, quos postea habuisset; et si tunc secundum rectam rationem non fuisset eligendum apud Aristotelem *non esse,* potius quam committeretur turpe, ergo non nunc.

12\. Respondeo, si homo secundum rectam rationem debet se conjungere fini, tunc secundum rectam rationem debet se conjungere omni quo conjungitur illi fini, sicut si tenetur ad finem moralem secundum rectam rationem, tunc quidquid concomitatur illum actum, nihilominus habet æque necessarium ordinem ad illum finem; sive ergo concomitetur immortalitas, sive non, pro illo nunc ne perdat finem moralem, secundum rectam rationem tenetur ad illum actum virtutis, per quem sibi conjungitur.

Et tunc si arguatur, in omni natura ita est, quod melior est substantia quam operatio, vel beatitudo ejus, quia beatitudo ejus est accidens; nullum autem accidens perfectius est substantia; ergo nunquam beatitudo est finis, quia finis nobilior est eo quod est ad finem. Respondeo, pro tanto operatio vel beatitudo non dicitur bonum, nisi quia conjungit fini, quod est simpliciter bonum, et quia est medium ei; sic intelligit Aristoteles, quod quæcumque operatio se habet ad finem humanum, illa est simpliciter eligenda, quia secundum hanc, substantia sua perficitur et conservatur, et sic aliud non est accipiendum quod avertit.

13\. Ad arg. 1. quæst. 1. Hic vult licere appetere non esse post esse ad fugiendum malum.

Ad argumenta. Ad primum dicendum quod potest concedi, quod prius debuisset eligere se non fuisse creatum a Deo, quam quod fecisset istud malum. Si autem intelligatur, quod melius fuisset sibi non fuisse natum, quam habere pœnam illam, tunc exponitur de nativitate extra uterum, quod melius sibi fuisset, quod fuisset mortuus in utero.

Ad secundum dicendum, quod carentia mali, supposito aliquo bono, est delectabilis; sed nullo bono supposito non est delectabilis, quia nihil est. Si autem arguas de malo culpæ, tunc argumentum est pro me. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod arguit de miseria culpæ, et hoc concedo; potest etiam concedi, quod est verbum discipuli, tamen Anselmus approbavit. Ad 3.

Ad illa in oppositum dicendum, quod absolute loquendo non debet appetere *non esse*, ita quod voluntas sit causa ipsius *non esse* quantum est in se; potest tamen appetere *non esse*, scilicet permissive, scilicet, quod si infligeretur sibi, voluntarie acciperet; et secundum hoc procedunt rationes Augustini. Ad rationem in opposit.

COMMENTARIUS.

(g) *De secundo dicto*, etc. Adjicit secundam conclusionem de fuga peccati, et dicit quod ad fugiendum malum culpæ aliquo modo potest appeti *non esse*, aliquo modo non, etc. Duobus autem modis comparari potest voluntas inquantum operatur circa *non esse*, et circa miseriam culpæ; primo modo, ut sicut est causa culpæ, sic etiam esset causa non essendi sui ipsius; sic autem non potest velle *non esse* sui, quia non est causa sibi essendi, neque potest causare *non esse*, et si causare posset, non ordinate etiam causaret *non esse* sui, quia peccaret mortaliter, quia post odium *esse* divini, magis tenetur fugere odium sui *esse* proprii, peccaret ergo propter talem destructionem sui et charitatem propriam, quia etiam homo 9. 2. Conclus. Ad fugiendum peccat um potest appeti non esse et quomodo. Nequit velle positive et absolute non esse.

nequit se interficere, ut fugiat peccatum; unde Martyres, qui se præcipitarunt in mortem, excusantur a Patribus, quod divino instinctu id fecerint, et negant communius auctores damnatum juste ad mortem posse concurrere ad sui mortem et pœnam active, eo saltem concursu, qui ab aliis adhiberi potest, quia non est dominus vitæ suæ, neque ageret secundum charitatem quam sibiipsi debet.

Potest permissive velle non esse ad fugiendum peccatum. Oportet ergo intelligi quæstionem, ut ad hæc comparatur voluntas difformiter ad *non esse* quidem quatenus voluntarie sustineret *non esse*, si fieret a Deo annihilante, præ peccato, quod simpliciter tenetur nolle; talis est voluntas, quando minus malum præfert majori, non quod minus malum positive eligat et velit, sed permittat et sustineat præ majori malo. Sic ergo dicit quod voluntas creata debet velle *non esse* a Deo annihilante ipsam magis quam peccare, alias peccaret, quia secundum rectam rationem debet servare præceptum fugiendo peccatum; quod præceptum respectu ejus semper stat in sua obligatione; non repugnando autem, aut sustinendo se annihilari a Deo agit non contra præceptum, sed contra naturalem inclinationem quam tenetur non sequi contra præceptum obligans ad oppositum; ergo tenetur ud unum ut fugiat alterum.

Declaratur hoc in exemplo adducto supra, quia nemo se potest privare vita ad fugiendum peccatum, quamvis possit et debeat sustinere mortem ab alio inferendam, magis quam consentiat in peccatum.

10. Præferenda superior inferiori regulæ, quando opponuntur. Secundo, probat conclusionem ex eo quod quis debet operari secundum regulam superiorem magis quam inferiorem, quando illæ sunt oppositæ, superior est lex Dei, et voluntas, quæ præcipiunt fugiendum esse peccatum; inferior est inclinatio naturalis ad *esse*, ergo debet non nolle potius annihilari a Deo, quam consentire in peccatum, modo præceptum relaxetur aut revocetur.

Et dico, inquit, *nisi revocetur præceptum, quia non videtur quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex præcepto divino, ut cognoscere alienam, occidere hominem, quia illa ex se, si Deus revocaret præceptum, non essent peccatum*, etc. In primo non dari peccatum ex genere nisi sit malum contra præceptum, defendit *in* 2. *d.* 34. *et* 35. ubi definit peccatum cum Augustino *esse dictum, factum*, etc. *contra legem*, etc. Sic ergo negat aliquid prohiberi, quia malum aut malitiam peccati supponi ad prohibitionem in genere, aut legem. In secundo docet aliqua præcepta secundæ tabulæ posse a Deo dispensari, de qua difficultate agit fusius *in* 3. *d.* 37. videatur ibi Commentarius et textus. Non intendit ergo quod peccatum mortale non contingat contra præceptum humanum, cujus contrarium sæpissime docet, sed intendit in creatura nihil esse intrinsece, et ex genere malum secluso præcepto.

Tertio, probat conclusionem, quia ille actus est perfectæ charitatis. 11.

Probat quarto ex Philosopho 9. *Ethic. cap.* 9. quod propter bonum actum virtutis studiosus se debet exponere morti, non eam sibi inferendo, sed patiendo.

Dices quod Philosophus non diceret hoc, si scivisset eum habere vitam immortalem, quia propter brevitatem vitæ Philosophus præfert actum virtutis prolongationi brevi. Diceret ergo Philosophus immortalem vitam esse præferendam, ergo similiter diceret non esse appetendum aut supportandum *non esse* magis, quam aliquid turpe admittendum. 12. Replica.

Respondet quod sicut homo debet secundum rectam rationem conjungere se Responsio.

fini in operando, id est, operari propter finem, ad quem inclinat recta ratio, sic etiam debet se conjungere ei, quod est connexum fini, sicut medium necessarium ad finem, vel conditio concomitans, et

Obligatus ad finem tenetur ad conjuncta fini.

hoc ex ipsa obligatione, qua tenetur sequi finem, et ad omnia concomitantia per se, sive sint conditiones finis, aut operantis, ut conjungitur fini, vel natus est conjungi; sive ergo mortalitas, sive immortalitas habeat se ut concomitans, tenetur ad actum bonum, ne perdat finem rectæ rationis.

13. Replica.

Si dicas quod substantia, et ejus *esse* excedat operationem, quæ est accidens; ergo nunquam beatitudo in operatione est finis, quia finis perfectior est eo, quod est ad finem; substantia vero perfectior est operatione.

Responsio.

Respondet quod beatitudo non dicitur bonum, nisi ut conjungit fini extrinseco, qui simpliciter est bonus, et ad quem se habet beatitudo, ut medium uniendi ipsi. Sic intelligit Aristoteles, quod operatio ad finem præferenda est omni ei, quod avertit a fine, quia per eam perficitur, et

Finis excedit id quod est ad finem.

conservatur substantia, quam simpliciter excedit finis extrinsecus beans ipsam, quod est dicere, quod licet beatitudo formalis in *esse* entis sit accidens, et inferioris generis et perfectionis, substantia cujus est perfectio per modum actus secundi, si sumatur, ut includit suum terminum, ut objectum qui est finis, et cum ipso facit unum per modum unientis et conjungentis se, simpliciter excedit substantiam, quæ est ad finem, prout ipse finis eam præcedit.

14. Ad arg. Ad primum.

(h) *Ad argumenta. Ad primum*, etc. Primum fuit ex illo Matth. 26. *melius fuisset ei si natus non fuisset homo ille*, etc. Respondet quod prius debuisset eligere quod non fuisset creatus a Deo quam habere malum culpæ; ita Carthusianus, et patet ex dictis. Quod si intelligatur de malo pœnæ, dicendum est quod melius ei fuisset mors in utero, quam nativitas extra uterum. Alii exponunt, ut Maldonatus, has locutiones vulgares et hyperbolicas proverbiales esse, et non trahendas ad rigorem.

Ad secundum patet responsio ex littera, sicut ad tertium, quorum solutio patet ex corpore quæstionis.

SCHOLIUM.

Damnatos appetere suum *non esse*, licet inordinate, quia non propter fugiendam culpam, sed juxta rectam rationem optandum esset *non esse*, potius quam esse in miseria damnatorum. Ita August. serm. 26. ad fratres et 5. contra Jul. 8. Nyssen. oratione de infantibus. Bernard. serm. 35. in Cant. colligitur ex illo : *Bonum erat illi, si natus non fuisset*. Matth. 26. et Marc. 14. ubi gloss. Lyra. D. Thom. Theophil. Vide Salas tr. 13. dist. 15. num. 60. qui alios pro hoc citat. Facit id Apocalypsis 9. *Desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis*.

(i) Ad secundam quæstionem jam patet quid sit dicendum, quia licet debeant magis velle *non esse* quam in peccato permanere, credo tamen, quod appetunt *non esse*, non propter culpam fugiendam (sunt enim obstinati), sed propter pœnam quam sustinent. Ratio est, *non esse* non est maximum malum, nec per se odibile; sed miseria est per se malum et per se odibile; ergo quilibet ipsam naturaliter refugit, nec ab hac fuga retrahitur; tale autem non est *non esse*; ergo, etc. Prima patet, quia sicut *non esse* ab æterno non fuit malum, sic nec post est malum; nec aliquis unquam contendit cum Deo, quia non fuit natus antequam fuit na-

14. Decis. q. Damnat appetunt non esse sed non ordinate Non ess potius eligendur quam es damnatur

tus. Sed pœna et miseria est simpliciter malum, et ideo simpliciter nolenda, quia est contra appetitum naturalem, nec *esse* est per se objectum commodi; unde si daretur mihi optio, ego eligerem potius *non esse* simpliciter, quam in tali et tanta miseria esse.

15. Tres objectiones contra resol. (j) Contra, *esse* est magis diligibile affectione commodi, probo, omnis appetitus affectione commodi est concupiscens; concupiscens alicui concupiscit, et hoc habet pro fine; sed omnis appetitus affectione commodi sibi concupiscit; ergo maxime concupiscit sibi suum *esse*.

Cap. ult. Præterea, Augustinus *decimo nono de Civit. Dei,* dicit quod amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Diaboli; hoc maxime viget in damnatis, sicut ex opposito maxime amor Dei in beatis.

Præterea, affectio commodi sequitur appetitum naturalem; sed natura maxime appetit *esse;* ergo et affectio commodi maxime est ad *esse*; tunc sic, cujus oppositum quis maxime odit, ipsum affectione commodi maxime diligit; sed oppositum ipsius *esse* maxime quis odit, affectione commodi; ergo *esse* maxime diligit.

Respondeo, de minori posset esse dubium propter beatitudinem, quæ magis videtur diligi affectione commodi, quia opponitur ipsi miseriæ; sed tamen certum est, quod licet concupiscentia quoad concupitum, sit magis ad beatitudinem, non tamen concupita est beatitudo, nisi propter me, sicut propter finem; concedo ergo minorem; sed ad majorem, quando dicitur quod *esse* est maxime eligibile affectione commodi, et sic oppositum ejus est maxime fugiendum, dico quod est falsa, nisi sit in eodem genere oppositionis. Tunc ad minorem dico, quod *non esse* est oppositum *esse* contradictorie, sed miseria et beatitudo contrarie, *velle* etiam et *nolle* sunt actus contrarii, et habent opposita objecta; nunc autem contradictorium non habet rationem formalem odibilis, sed contrarium; contrarium enim est majoris odii quam contradictorium. Probo, ex affectione beatitudinis est odibilitas, non enim appeto *non esse,* nisi quia vellem beatus esse; sed huic opponitur miseria; ergo, etc.

Præterea, illud est malum formaliter; sed *non esse* non est malum formaliter. Et sic patet, quod illa propositio est falsa, quæ dicit, quod opponitur magis bono, est magis fugiendum, nisi opponantur contrarie, credo tamen quod propter fugam pœnæ vellent *non esse,* quia dicit hoc Scriptura secundum illud Apocalypsis: *Desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis.*

Ad argumenta. Ad primum dico quod ibi sunt duo *nolle,* tamen fortius nolle teneret, et sic dicuntur nolle *esse,* quia in *non esse* nihil mali imaginantur. 16. Ad arg. 1.

Ad secundum dicendum, quod consequentia bona est de volitione efficaci, non tamen de absoluta vel simplici volitione; et ideo arguis ex opposito consequentis ad oppositum antecedentis, non destruendo totum consequens. Ad 2.

Vel sic ad primum, dico quod ibi sunt duo *nolle,* et unum fortius alio, et ideo cedit uni, et vult illud

aliud, quia scilicet miseria pœnæ habet rationem majoris nobilitatis, licet sint duo nolita, et duo *nolle*, unum contrarie, et aliud negative, et ideo unum magis nolendum quam alterum. Ad secundum, cum dicitur, quod damnati non possunt non appetere beatitudinem, et sic semper esse in quiete appetunt, dico quod consequentia est bona, loquendo de volitione efficaci ; non est autem bona loquendo de conditionata, id est, si possent velle *non esse*. Unde istud argumentum procedit ex opposito consequentis ad oppositum antecedentis, non destruendo totum consequens; simul igitur possunt appetere beatitudinem et *non esse*, voluntate conditionata.

COMMENTARIUS.

15. Resolutio secundæ quæstionis. (i) *Ad secundam quæstionem*, etc. Hîc resolvit, ex dictis in prima, secundam quæstionem. Dicit secundum rectam rationem modo supra dicto posse velle *non esse* ad fugiendum peccatum, non vero ad fugiendum pœnam justam; tamen de facto voluit *non esse* ad fugiendam pœnam non ex affectu justitiæ ad fugiendam culpam, sed commodi ad fugiendam pœnam. Eamdem tenet D. Thomas *hîc art.* 1. *quæst.* 2. *quæstiunc.* 3. et Richardus *art.* 4. *quæst.* 3. qui distinguunt duplicem voluntatem in illis, aliam naturalem, aliam deliberativam; negant voluntate naturali eos velle *non esse*, et recte si detur talis voluntas, quia sequitur inclinationem naturæ quæ semper et uniformiter est ad *esse*. Voluntas alia est deliberativa et libera, et hæc consideratur ad *non esse* nudum, et sic non est appetibile, quia nullam rationem boni includit; alio modo consideratur quatenus inducit carentiam pœnæ, et sic potest appeti, et de facto appetitur a damnatis. Hanc distinctionem voluntatis naturalis elicitæ et voluntatis deliberativæ non admittit Doctor, de qua difficultate egimus *in d. præcedenti*, ideo Doctor sine illa distinctione procedit.

Damnati vellent non esse ad fugiendam pœnam ex affectu commodi.

Duplex voluntas, ut a quibusdam ponitur.

Hanc distinctionem non admittit Doctor.

16. Probatio conclusionis. Probat conclusionem, quia *non esse* non est per se malum, aut per se odibile ; sed miseria est per se odibilis, ergo quilibet eam naturaliter refugit. Majorem probat, quia ab æterno fuit *non esse*, nullum tamen malum, et nemo cum Deo contendit, quod non fuerit natus antequam natus est; ergo etiam post *esse* non est malum ; pœna autem est malum propter repugnantiam appetitus naturalis; *esse* autem non est objectum appetitus commodi. Unde secundum hunc affectum commodi magis appetendum esset *non esse* quam esse in miseria. In hac ratione agit Doctor de bono commodi et malo opposito; et sic intelligenda est major, quatenus *non esse* non est malum per se post *esse*, quamvis etiam propositio intelligi possit universaliter, quia *non esse* neque per se est malum nisi tantum contradictorie.

Subsistere voluntatem illam in damnatis ex sufficienti motivo.

17. Objectio. (j) *Contra esse*, etc. Objicit contra resolutionem datam et probationem. Primo quod *esse* sit diligibile secundum affectum commodi, ut finis *cui ;* ergo maxime concupiscibilis affectu commodi. Secundo ex Augustino 19. *de civitate Dei cap. ultimo*, ubi dicit, quod *amor sui usque ad comtemptum Dei fecit civitatem Diaboli*, qui amor maxime viget in damnatis, sicut amor Dei in beatis. Tertio, quia affectio commodi sequitur appetitum naturalem, qui maxime inclinatur ad *esse* ; ergo oppositum magis habetur in odio.

2. Objectio.

3. Objectio.

18. Ad primam respons. Ad primum respondet negando majorem nisi sit in eodem genere oppositionis :

Affectus commodi fugit magis contrarium quam contradictorium.

non esse autem contradictorie tantum opponitur affectui commodi, miseria vero contrarie; affectus ergo commodi licet magis inclinetur in beatitudinem quam in aliud, et ex hoc motivum refugit oppositum, tamen magis refugit oppositum contrarium, quam quod opponitur remote et contradictorie. Quod probatur, quia ex affectione et inclinatione commodi, qua fertur in beatitudinem, est odium tam contradictorii quam contrarii, ex eadem affectione, qua quis desiderat beatitudinem, desiderat etiam *non esse*, quia sic desiderat quietem, et quamdam beatitudinem per remotionem miseriæ, quæ magis repugnat inclinationi commodi; et quia *non esse* non est malum formaliter, sicut est miseria, ideo negat illud, quod magis opponitur bono, esse magis appetibile, per affectum commodi, nisi opponatur contrarie. Ex qua solutione patet ad objectiones.

Fuga miseriæ ex appetitu quietis.

19. Ad primam objectionem. Appetitus beatitudinis est ad esse, et quomodo.

Ad primam: Quod affectus commodi maxime et directe inclinatur ad beatitudinem, quia inclinatio actus secundi ad summam perfectionem actus secundi, quæ est beatitudo, quamvis hæc inclinatio sit ad *esse* etiam substantiæ, eatenus est ad *esse*, ut finis *cui*, quatenus est ad objectum proprium ut ordinatur per modum perfectionis ad substantiam in *esse*, quæ proinde non transcendit suum objectum, sicut neque ulla alia inclinatio ad actum secundum. Si ergo miseria opponatur directe contrariæ beatitudini et inclinationi naturali, ut est ad beatitudinem in genere, seu ad bonum, qua commodum est, *non esse* vero opponatur tantum remote et contradictorie, et per consequentiam tantum, inde est quod magis inclinatur affectus commodi ad fugiendam miseriam quam *non esse*. Unde patet ad secundum, quod est Augustini, nempe amorem proprium inclinare maxime in commodum, atque consequenter fugere maximum incommodum præ alio minori. Ad tertium, patet ex dictis. Tandem concludit Doctor: *Credo tamen*, inquit, *quod propter fugam pœnæ vellent non esse, quia dicit hoc Scriptura secundum illud Apocalypsis* 9. *desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis*, etc. quod ita plures interpretantur.

Ad 2. et 3.

Ad argumenta patet solutio ex littera et ex dictis.

QUÆSTIO III.

Utrum beati videant pœnas damnatorum?

D. Thom. *hîc quæst.* 1. *art.* 5. D. Bonav. 1. *part. art.* 1. *quæst.* 3. Richard. *art.* 3. *quæst.* 3. Soto *quæst. unic. art.* 6. *con.* 3. Bassol. *q.* 3. *Vide* Scot. *in Theor.* § Non omne agens est præsens.

Utrum beati videant pœnas damnatorum? Videtur quod non, quia si viderent aliquid, esset eis ratio videndi. Sed nihil potest eis esse ratio videndi eas, quia non essentia divina, quia ipsa non repræsentat omnia ut distincta, quia ipsa est indeterminata ad omnes creaturas; nec proprietas personalis, quia illa non est communis tribus. Ratio autem cognoscendi est communis tribus. Nec alius respectus ad extra, quia ille non potest esse cognitus, nisi prius sint cognita extrema; ergo cum nihil aliud sit in divinis, nisi aliquod illorum, et perilla non cognoscunt, ergo non possunt cognoscere. 1. Arg. 1.

Præterea, nihil cognoscitur nisi quod habet ideam in Deo; pœna autem est quoddam malum; ergo non habet in Deo ideam; ergo, etc. Arg. 2.

Præterea, si vident pœnas damnatorum, vel volunt eas, vel nolunt. Si volunt, ergo videntur crudeles. Arg. 3. Lib. 4. cap. 34.

Idem super Luc. 16.

Si nolunt, et non possunt sublevare, ergo cadit in eis tristitia, quod est inconveniens; ergo, etc.

Opposit.

Contra, Gregorius *in Dialogo*, et ponit Magister in littera.

SCHOLIUM.

Beatos non videre damnatorum pœnas sensibiliter ob nimiam distantiam, nec etiam eas intelligere intuitive in genere proprio, si requiratur proportionata distantia ad intellectionem, de quo 2. dist. 9. quæst. 2. possunt tamen eas videre in Verbo, id est, in essentia divina, quia hæc sine ulla determinatione superaddita, licet illimitata et indifferens sit, determinate omnia repræsentat, et contingenter, ut vult respectu aliorum intellectuum a suo, ostendit contradictoria, contraria et disparata, de quo 1. distinct. 7. et dist. 28. quæst. 3.

2. Beati non vident pœnas damnatorum in genere proprio.

(a) Respondeo, hîc primo est videndum, utrum videant, vel cognoscant illas pœnas in genere proprio. Secundo, utrum in Verbo. Patet quod non videant visione sensibili, quia nec est distantia debita; similiter si requiratur distantia debita inter intellectum et objectum, etiam non cognoscunt, quia non est distantia proportionata inter potentiam existentem cœlo empyreo, et objectum in inferno. Sic ergo patet, quod non in genere proprio.

Id est, non determinatur ab alio, sed ipsa se determinat ad contradictoria, ut producere, vel non producere album, ad contraria, ut ad album et nigrum, ad disparata, ut ad album et rubrum.

(b) Remanet ergo quæstio, si in Verbo cognoscant eas, ubi prima difficultas est, quid est ratio cognoscendi eis illas pœnas in Deo? Et dico quod est essentia divina, non respectus, nec personale aliquod. Probatio, quando causa est illimitata ex perfectione sua ad plures effectus in se, ex se est determinatissima determinatione excludente contradictionem, vel indifferentiam ad contradictoria, ad quodcumque illorum plurium. Probo, quia si esset tantum illius, esset determinata ad illud; sed quod extendit se etiam ad aliud causandum, nihil diminuit de virtute sua respectu illius, nec impedit determinationem sui respectu illius, tunc arguitur :

d. 7. n. 4. et 9. et d. 28. q. 3. a n. 12.

Si aliqua essentia esset determinata ad repræsentandum tantum hanc essentiam, illa esset determinata duplici determinatione ad contradictoria, et determinatione ad alia; sed essentia divina est illimitata ad omnia entia, et est ad quodlibet illorum determinata dedeterminatione excludente indifferentiam ad contradictoria, ut ostensum est *in primo libro;* ergo per hoc quod extendit se, et est illimitata ad plura, nihil tollitur sibi de perfectione respectu illius, vel cujuslibet illorum in se; et ideo sine omni determinatione, et omni determinante, re vel ratione, cognoscibilis est ex se, et ratio cognoscendi omnium ad quæ est.

COMMENTARIUS.

(a) *Respondeo hîc primo*, etc. Movet quæstionem de visione pœnarum in genere proprio, et in Verbo; et statuit primam conclusionem, quod non possit beatus videre illas pœnas visione sensibili ob improportionatam distantiam inter oculum in cœlo empyreo existentem, et objectum constitutum in inferno. Hanc sequitur Suarez 2. *tomo in 3. part. disput.* 47. *sect.* 6. quamvis *ibidem* excipiat visivam Christi propter participationem omnipotentiæ, et majorem dignitatem ejus. Major *hîc quæst.* 1. *ad secundam dubit.* Bassolis

1. 1. Conclus. Beati non vident oculo corporeo pœnas damnatorum.

quæst. ultima art. 2. Lusitanus *in* 3. *tom. lib.* 4. *q.* 6. *art.* 3. § 2. et patet ratione, quia ordo naturalis causarum non est pervertendus, nisi ratio aliqua, aut auctoritas suadeat. In proposito autem nulla est talis, quia neque ex beatitudine talis perfectio colligitur, neque ex natura potentiæ, licet habitura sit aliquam excedentem præsentem statum, et perficietur in ordine ad quodcumque visibile, servata tamen determinata distantia; nam licet oculus quantum est ex se, moveri possit ad visionem distantis objecti, tamen ipsum objectum non est natum movere in tanta distantia; quod relinquitur in sua virtute naturali, neque ex beatitudine colligitur specialis aliqua Dei assistentia, ut videatur objectum absens extra sphæram sibi proportionatam ad movendum.

Probatio.

Sententia opposita.

Contrarium hujus docuit noster Lyranus *in cap.* 7. *Actorum*, et Sotus *in d. præcedenti q.* 4. *art.* 5. *post tertiam conclus.* Medina 1. 2. *q.* 3. *ad* 1.

An videantur ab intellectu in proprio genere.

Quantum ad cognitionem intellectivam in proprio genere dicit, si requiratur distantia proportionata, non videri illas pœnas a beatis in proprio genere. De hac difficultate aliquid diximus *supra*, agentes de cognitione animæ separatæ, et speciebus ejus.

2. An videantur in Verbo.

(b) *Remanet ergo quæstio*, etc. an scilicet videant in Verbo, et quærit primo de ratione videndi, dicens esse ipsam essentiam divinam prout est principium ex se actualissimum repræsentans quodcumque seclusa omni determinatione superaddita re vel ratione distincta, ut probat in littera. Hanc dissertationem remittimus *ad primum Sententiarum dist.* 35. *et sequentibus.*

SCHOLIUM.

Pœnas privativas damnatorum, ut damni et culpæ (hæc lato modo pœna dicitur) non posse videri, secundum speciem, ut loquitur August. 1. ita, ut habeant proprias ideas in Deo, reliquas pœnas positivas, de quibus supra dist. 44. quæst. 2. sic videri posse, quia habent in eo ideas, et de facto videntur, secundum Greg. hom. 40. in Luc. et Mag. hîc, qui dicit esse commune Sanctorum; et colligitur ex Isai. ult. Non erit in voluntate beatorum complacentia de miseria damnatorum qua talis, imo conditionate vellent eos liberatos, si Deo placeret, complacebunt tamen in justitia judicis, inflictiva pœnarum.

3. Cognoscere secundum speciem, et secundum privationem, quid est? De his supra d. 44. q. 2.

(c) Secundo est videndum quomodo hoc est, an pœna habeat ideam in Deo? Dico secundum Augustinum *nono de Trinitate, capitulo decimo*, quod aliquid est cognoscibile secundum speciem, et aliquid secundum privationem; cognitio secundum speciem est ejus rei, quæ cognoscitur in se; secundum privationem cognoscitur, quod cognoscitur per aliud; et idem dicit Philosophus *quarto, septimo et nono Metaphysicæ*, quod privatio cognoscitur per habitum.

Quinque pœnæ damnatorum, una privativa, et quatuor positivæ.

Tunc dicitur ad propositum, quod pœna damnatorum est multiplex, quædam pœna damni, carentia scilicet visionis divinæ; alia est tristitia de ipsa pœna; tertia, tristitia de culpa, non ut est offensiva Dei, sed ut est causa pœnæ; quarta est tristitia de igne continente perpetuo; quinta de igne immutante et retinente intellectum damnatorum in perpetua consideratione sua; tertia tristitia, scilicet de culpa, inquantum est peccatum, est vermis conscientiæ.

Si ergo est quæstio de pœna damni, quæ est carentia visionis divinæ, sive de culpa, quæ est causa pœnæ, sic dico quod non vident in essentia divina, quia nec habent ideam in Deo, nec imitantur ideam,

quia nec in se, nec in aliquo gradu entis sunt, nec per consequens imitantur illam in aliquo gradu, et ita non est ratio cognoscendi in essentia divina secundum speciem, quia non habent propriam ideam in Deo, sed secundum similitudinem per aliud. Si autem est quæstio de tristitiis aliis, tunc dico quod illæ cognoscuntur secundum speciem, quia sunt vere entia positiva, quæ habent propriam ideam in Deo.

Pœnæ positivæ cognoscuntur secundum speciem in Deo.

3\. Ideam non esse respectum essentiæ ad extra, de idea late 1. d. 35. ubi n. 12. describitur, et dist. 36.

Sed quid facit idea, si ponatur ad cognitionem et visionem illam? Dico quod si idea ponitur respectus essentiæ divinæ ad extra, cognitio illorum ad quæ est respectus ille, necessario præsupponitur; essentia enim nunquam est comparata, nisi prius intelligatur illud ad quod fit comparatio; non enim fit comparatio ad ignotum. Per quid ergo cognoscuntur illa, ad quæ comparatur? non per cognitionem illius respectus; oportet ergo quod per illam essentiam, quæ perfectissime omnia repræsentat, quæ ut sic repræsentans illa ut objecta cognita, habet rationem ideæ.

Et si arguatur, quod hoc non potest esse, quia illud quod sic se habet in ratione cogniti est deductum, vel abstractum ab alio; ergo habet necessario exemplar, a quo vel unde productum est, sub ratione propria et determinata, et hoc habet rationem ideæ. Dico quod falsum est, imo ipsa essentia est exemplar illimitatum. Et ista est prima ratio in *esse* cognito, non autem alia ratio, quæ prius det *esse* cognitum, ut dictum est *in primo libro*. Et hæc magis determinate repræsentat, quam aliquid limitatum nedum extra existens, imo quam aliquid intra. Illo modo loquebatur Augustinus, quia ipse loquebatur de ideis sicut Plato; Plato autem ponebat eas in mente divina, sicut per se entia.

(q) Sed de tertio principali, scilicet quomodo se habet voluntas beatorum ad ipsas pœnas damnatorum, non credo quod consolentur absolute de pœnis eorum quia nec Deus, qui est judex, inferens pœnam, consolatur absolute, ut patet per Isaiam: *Heu me consolabor super inimicos meos*; objectum enim circa quod ordinatur, est natura nuda, et illam non ordinat ad pœnam nisi propter rationem mali; non ergo gaudent de eis, nisi propter justitiam judicis, si est, imo quia est volita ab eis, aliud autem, ut culpa, est nolitum ab eis. 5. Quomodo voluntas beatorum se habet erga pœnas damnatorum.

Aliter tamen est in eis *velle* quam in Deo, quia Deus est judex voluntarie inferens; sed eis non est nisi *velle* complacentiæ, inquantum est determinatum a justa voluntate divina, et si placeret Deo, vellent liberationem eorum, vel saltem non displiceret eis, si placeret Deo; et sic patet quod non acceptant pœnam ut primum objectum, sed ut est a justitia divina inflicta eis.

Alii textus sic sunt. De tertio principali, scilicet quomodo voluntas beatorum se habet ad istas pœnas damnatorum, nec video, nec scio, quomodo vel ipsi, vel Deus gaudeant, vel consolentur de pœnis eorum. Unde Deus dicit *Isaiæ* 1. per 6.

modum plangentis : *Heu consolabor super hostibus meis.* Unde cum dicit *heu,* non dicit nisi quasi dolendo, quia Deus est, *cui proprium est misereri semper et parcere,* nec lætatur in perditione malorum morientium ; unde non ordinat aliquos ad pœnam, nisi quadam ratione necessitatis in natura, eo quod non potest aliter ordinare salvo ordine justitiæ, qua ordinari debet culpa sub pœna ; non tamen est volitum simpliciter, nec a Deo, nec a beatis, sed tantum est volitum secundum *quid* ; gaudent enim propter justitiam inquantum natura existens sub culpa ordinatur per pœnam.

Sciendum tamen, quod aliter debet gaudere judex de pœna juste inflicta, quam alius, cujus non interest ; unde Deus acceptat damnatorum pœnam, quia justa est, et fit in vindictam offensæ judicis, et ideo ejus interest habere majorem complacentiam infligendo juste pœnam, quam debeant habere beati, quia alii beati minus debent habere de complacentia, eo quod ad eos non pertinet vindicta, imo si placeret Deo, vellent eorum liberationem, vel saltem non displiceret eis liberatio eorum. Unde Deus acceptat id quod justum est in se ; seu beati acceptant illud pro tanto, ut est ordinatum et inflictum a Deo.

(e) Sed eritne tristitia in eis in videndo pœnas damnatorum propter illud *nolle?* Dico quod non, quia beati omnia vident in Deo sicut in primo objecto eorum volito, et volunt quod Deus vult ; vident autem Deum velle pœnas eorum, et intelligere eas, ideo volunt eas intelligere ut Deus, et velle, ut Deus vult eas ; et ideo pœna illa non est eis ut objec um nolitum, sed volitum ; tamen si placeret Deo, absolute nollent, nec tamen propter hoc est tristitia in eis, quia voluntas eorum non est capax tristitiæ propter delectationem perfectam, quæ impedit omnem tristitiam, non solum oppositam, sed quamcumque contingentem. Nec est etiam ista nolitio, nisi conditionalis, scilicet si Deus vellet, et ideo non sequitur tristitia, quia talis nolitio non est sufficiens causa tristitiæ. 1. Ethic. 8.

(f) Ad argumenta. Ad primum, nego majorem, quando dicis quod essentia non potest esse ratio cognoscendi. Et ad probationem, quando dicis quod est indeterminata, dico quod verum est, non tamen in determinatione, quæ est cum potentialitate quadam ad contradictoria, quæ est imperfectionis ; et isto modo materia est indeterminata ad formas, et genus ad species, et de ista verum est, quod non sufficit ad determinatam cognitionem. Sed alia est indeterminatio et illimitatio activa, et actualitatis, et talis est sufficiens ratio et causandi et cognoscendi ; sic essentia divina est indeterminata propter illimitationem suæ perfectionis. Illud autem indeterminatum, quod propter suam illimitationem est perfectius, quam determinatum determinatione opposita, bene potest esse ratio determinatæ cognitionis, sicut esset unius tantum ; sic autem essentia divina sic se habet ad omnia cognoscibilia.

Ad arg. 1.

Quomodo indeterminatum repræsentat determinate varia.

Ad 2. Ad aliud dico, quod non habet ideam; cognoscitur tamen per habitum, sicut privatio habet cognosci.

Ad 3. Ad tertium dico, quod volunt eas, sed non primo, quia volunt quidquid Deus vult, et si etiam illas pœnas volunt, non tamen propter hoc sunt crudeles, quia nolunt prima nolitione, nec tamen propter hoc tristantur, quia appetitus eorum non est capax tristitiæ, ut dictum est, sed vultu divino satiantur.

COMMENTARIUS.

3. (c) *Secundo est videndum*, etc. Quærit quomodo cognoscantur pœnæ in Deo. Duplicem modum cognitionis adducit ex Augustino in textu, nempe cognitionem secundum speciem, et est illa qua cognoscitur aliquid in seipso. Alia cognitio est non secundum speciem, estque privativa, qua cognoscitur non in se, sed per similitudinem seu ordinem ad aliud; talis est cognitio privationis, quæ cognoscitur tantum per habitum oppositum, ut asserit Philosophus *locis citatis in textu*; subdit multiplex genus pœnæ damnatorum, de quibus egit *superius d.* 44. *q.* 2. et resolvit pœnam privativam non habere ideam, in Deo, neque imitantur ideam, quia nullum habent gradum entis in se aut in alio, et cognoscuntur tantum per sua opposita; pœna autem positiva cognoscitur directe, et in specie per ideam a sensu contrario, quod tenet Gregorius *homil.* 40. *in Lucam*, Magister *in hac distinctione* asserens esse communem Patrum, et colligitur ex Isaiæ ultimo, estque communis Doctorum. Docet præterea rationem cognoscendi esse ipsam essentiam divinam, quæ est perfectum exemplum omnium, non vero relationes aliquas in essentia, quæ supponunt necessario cognitionem extremorum, et explicat Augustinum. De his est varia sententia Scholasticorum, quam quæstionem in proprium locum remitto, ubi de ea per se agit Doctor, et alii, sicut etiam illam controversiam, an possint creaturæ videri in Verbo; quod negat Vasquez per ipsam visionem videri, quæ magis tractatur de scientia Dei, et de cognitione Christi etiam *in* 3. *d.* 14.

Duplex genus cognitionis in Verbo.

Pœna privativa non habet ideam in Deo.

Essentia divina ratio cognoscendi.

Remissio controversiæ.

(d) *Sed de tertio principali*, etc. Quærit an lætentur Beati de pœnis damnatorum? 4.

Respondet quod non directe et formaliter, sed tantum complacent de justitia divina adimpleta, et de ordine universi servato, neque etiam ipse Deus aliter infligendo pœnam respicit pœnas damnatorum nisi sub ratione justitiæ adimplendæ et manifestandæ, quia pœna, ut habet præcise rationem mali, non est objectum volibile prosecutive, sed ut habet tantum rationem boni; sic autem habet rationem boni, ut est justa, et per eam ordinatur culpa. Uterque modus, quo hoc declaratur in littera, æquivalet.

Beati complacent in voluntate Dei, et justitia completa, non in pœnis inde sumptis.

(e) *Sed eritne tristitia in eis*, etc. Respondet negative ob conformitatem cum divina voluntate, et propter affectum justitiæ, et quamvis nollent pœnas damnatorum, si Deus ita vellet, tamen hæc est conditionalis voluntas, et insufficiens causa tristitiæ, cujus etiam non sunt capaces beati, qui Dei vultu satiantur. 5.

Non tristari de pœna damnatorum beatos.

(f) *Ad argumenta. Ad primum*, etc. Respondet quod indeterminatio essentiæ divinæ ad repræsentandum creaturas sit indeterminatio potentiæ activæ et summæ actualitatis, ac proinde seipsa reducuntur in actum sine aliquo determinante superaddito. Non est autem determinatio potentiæ passivæ seu contradictionis, qualis est in materia et genere, et hujusmodi, 6.

Ad arg. ad 1.

Indeterminatio duplex.

ut est intellectus, quæ requirunt per aliud determinari.

Ad secundum et tertium respondet sicut in corpore.

QUÆSTIO IV.

Utrum pœna omnium damnatorum sit æqualis?

Alensis 3. *part. quæst.* 41. *m.* 4. *et quæst.* 61. *m.* 3. Richard. *art.* 5. *quæst. ult.* Sotus *quæst. un. art.* 4. Vasq. 1. 2. *disp.* 100. *cap.* 3. *et* 5. Assor. *tom* 1. *lib.* 4. *cap.* 24. Suar. *tom.* 4. *disp.* 12. *sect.* 2. Abul. *in* 25. *Matth.* 639.

1. Arg. 1. (g) Ultimo quoad totum quartum istum quæritur, utrum pœna omnium damnatorum sit æqualis? Videtur quod sic. Pœna essentialis damnatorum est pœna damni, quæ consistit in carentia divinæ visionis; carentia vero est privatio; sed privatio non recipit magis et minus; ergo, etc.

Arg. 2. Item ignis, qui facit pœnam sensus, omnium erit idem; sed agens naturale agit secundum ultimum potentiæ suæ in omne in quod agit; ergo æqualiter patientur, quia in omnibus pœna æqualis erit, etc.

Arg. 3 Item, si pœna unius esset minor quam pœna alterius, tunc pœna pejoris esset major, quam minus mali; sed hoc est falsum, ergo, etc. Consequentia patet, falsitas consequentis probatur, quia major pœna est majus bonum, quia pœna est aliquod positivum, et per consequens bonum, quia a Deo, et sic si daretur pæna major pejori, plus daretur sibi de bono.

2. Arg. 4. Præterea, si illa pœna esset sic diversa in diversis secundum magis et minus, tunc deberet plus attendi majoritas vel minoritas secundum extensionem quam secundum intensionem. Probo, ex hoc debet attendi gravitas pœnæ, ex quo gravitas culpæ; gravitas autem culpæ attenditur penes infinitatem; ergo et pœnæ. Sed hoc non potest esse secundum intensionem; ergo quoad extensionem; ergo in pœnis non est diversitas inæqualitatis, quia quælibet infinita extensive, et per consequens omnium hominum erit æqualis.

Contra, Apoc. 18. dicitur: *Quantum glorificavit se, et in deliciis,* etc. Et in Psalm. 61. dicitur: *Reddes unicuique secundum opera sua.* Idem Proverb. 24. et Hier. 25.

COMMENTARIUS.

(g) *Ultimo quoad totum quartum istum, quæritur,* etc. Complet tractatum quarti Sententiarum per tres quæstiones, quarum hæc est prima. Secunda est de inæqualitate gloriæ beatorum, etc. Tertia de inæqualitate gloriæ corporum. 1.

SCHOLIUM.

Posita ratione ad oppositum pro sententia vera quæst. resolvit in quæst. ult. hujus a num. 12. et argumenta hîc posita, diluit ibi a num. 16.

QUÆSTIO V.

Utrum beatitudo omnium beatorum sit æqualis?

D. Thom. 1. *part. quæst.* 12. *art.* 6. D. Bonavent. 4. *dist.* 49. 1. *part. art.* 1. *quæst.* 6. Richard. *art.* 2. *quæst.* 8. Gabr. *quæst.* 2. *art.* 3. Bassol. *quæst.* 2. Durand. *quæst.* 2. Sotus

quæst. 3. *art.* 2. *Suar.* 1. *part.* *tr.* 1. *lib.* 2. *cap.* 21. Vasq. 1. *part.* *dist.* 17.

1. Arg. 1. (h) Juxta hoc quæritur, utrum beatitudo omnium beatorum sit æqualis? Videtur quod sic, quia dicitur in Matth. 20. *Singuli acceperunt singulos denarios* ; æquale enim donum erit in Ecclesia militante, quantum ad numerum ; ergo non potest intelligi secundum extensionem, ergo secundum intensionem.

Arg. 2. Præterea, fruitio sequitur visionem: sed non vident Deum inæqualiter ; ergo nec fruuntur eo inæqualiter. Quod non videant Deum inæqualiter, patet per Augustinum 83. *quæstionum quæstione* 32. ubi dicit quod unus non intelligit melius rem quam alius, quia qui aliter intelligit rem quam est, fallitur ; igitur cum secundum eum *ibidem*, beati intelligant Deum, et videant, sicut est, ergo non potest inæqualiter videri.

Arg. 3. Præterea, Augustinus *super Joannem homil.* 66. dicit, et ponitur in littera : *Omnium erit par gaudium;* ergo par beatitudo ; gaudium enim vel est idem quod operatio, vel consequitur operationem, quia æqualem operationem sequitur æqualis delectatio.

Ratio ad opposit. Contra, *Joan.* 14. dicit Salvator : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt,* et loquitur de beatis secundum Augustinum. Præterea, Apostolus prima ad Corinth. c. 15. *Sicut differt stella a stella claritate,* etc. Psalm. 61. dicitur. *Reddes unicuique secundum opera sua;* sed opera sunt inæqualia, etc.

COMMENTARIUS.

(h) *Juxta hoc quæritur*, etc. Hanc quæstionem resolvit primo loco. Deinde, resolvit priorem et secundam, ultimo vero loco primam. 2.

SCHOLIUM.

Positis rationibus pro utraque parte, resolvit quæsitum quæst. seq. num. 2. et solvit argumenta hîc posita ibi num. 10.

QUÆSTIO VI.

Utrum beatitudo corporum erit æqualis?

D. Thom. *in add. quæst.* 82. *art.* 1. *et q.* 95. *art.* 1. *et dist.* 49. *q.* 4. *art.* 1. *ubi* Richard. *art.* 4. *q.* 2. D. Bonav. 1. *part. art.* 2. *q.* 2. Bassol *q.* 2. Suar. 1. *part. tract.* 1. *lib.* 2. *cap.* 20. *et* 3. *part. tom. disp.* 48. *sect.* 3. Enriq. *lib. ult. cap.* 26. *num.* 1.

Juxta hoc quæritur, utrum beatitudo corporum erit æqualis? Videtur quod sic. Primo de impassibilitate, impassibilitas est privatio; sed privatio non recipit magis et minus; ergo nec impassibilitas.

Præterea, quod non in subtilitate, quia subtilitas est possibilitas coexistendi unum corpus cum alio pro libito voluntatis animæ informantis ipsum; sed æqualiter omne corpus beatum habet possibilitatem talem; ergo, etc.

Contra, 1. ad Corinth. cap. 15. *Stella differt a stella in claritate; sic erit resurrectio mortuorum.*

SCHOLIUM.

Resolvit primo quæst. secundam, id est, quintam hujus dist. per 6. concl. Prima est,

dari posse inæqualitatem beatitudinis in eadem specie, quia potest quietari appetitus naturalis beati, licet non habeat, quantum capere potest, et solvit argumenta duo in oppositum. Dari de facto illam inæqualitatem in beatis, constat ex locis adductis q. 5 August. lib. de sancta Virg. cap. 16. et tract. 67. in Joann. Cyrill. ibi lib. 9. cap. 31. Nazian. orat. 16. Cyprian. lib. de habitu Virg. fin. Ambr. lib. de bona morte, cap. 12. Greg. 4. dial. 26. qui sic exponunt locum Joan. 14. *In domo Patris mei*, etc. Et eodem modo exponunt Patres illum locum 1. Corinth. 15. *Sicut stella*, etc. definitur in Flor. in litteris unionis.

3. (i) Respondeo, et primo ad secundam quæstionem, circa quam sex sunt videnda. Primo quomodo potest stare inæqualitas in eadem specie; secundo, unde est ista inæqualitas; tertio, quod non potest absolute esse ex parte potentiæ passivæ; quarto, quod est ex activo, et qualiter; quinto, utrum ex natura voluntatis, vel habitus; sexto ex his, quæ inæqualiter fruuntur Deo.

(k) De primo, quod inæqualitas possit esse in eadem specie in beatitudine, videtur esse contradictio, quia beatitudo includit quietationem appetitus naturalis in quolibet beato. Sed appetitus naturalis in quolibet individuo est ad perfectionem summam possibilem in illa specie; ergo si appetitus talis quietatur, non nisi per summum possibile in specie; ergo hoc erit æquale in omnibus, quia appetitus naturalis est æqualis in omnibus; ergo, etc.

Deus non potest esse causa nisi recta, et recti. Præterea, appetitus liber consonus appetitui naturali, rectus est. Probo, consonans recto, rectum est; appetitus naturalis est rectus, quia Deus est causa illius in natura, qui non potest esse causa, nisi recta et recti. Sed appetitus naturalis est ad summam perfectionem possibilem in specie; ergo et voluntas libera, si est recta, erit ad summam perfectionem in specie. Sed nullus est beatus, nisi qui habet quidquid vult recte; ergo nullus erit beatus, nisi habeat summam perfectionem, quæ est possibilis in specie.

(l) Respondeo, quod inæqualitas potest stare cum beatitudine in eadem specie. Probo, non oportet quod appetitus naturalis habeat omnem perfectionem cujus est summe capax; patet de gravi, quod est capax *esse* summe, deorsum, scilicet in centro, non tamen omne grave esse in centro, et si tolleretur impedimentum, esset summe deorsum, et tamen non potest esse, sed facit se deorsum quantum potest, et ibi quiescit, et ideo sufficit, quod grave quietetur eo modo quo gravitas est principium intrinsecum ad quietationem. Est autem sic principium, quod stante eadem perfectione naturæ, ad quam est major intentio naturæ, majorem habet perfectionem, et hoc sive sit ab extrinseco perfectivo eorum, sive ab extrinseco, quod est natura universalis; hoc autem est, ut illa, quæ sunt magis gravia, quietentur magis deorsum, unde snfficit minus gravi, quod quietetur in superficie terræ. Appetitus naturalis quietatur, licet non habeat summum quod appetit.

Sic est etiam in proposito, quod licet appetitus naturalis naturaliter inclinet ad summam perfectionem, justitia tamen distributiva in Deo, quæ ordinat omnia pro-

pter seipsam, ordinat sic homines ad beatitudinem, ut hæc perfectio detur propter meritum, non propter appetitum naturalem, et quia inæqualia possunt esse merita in eadem specie hominum, per consequens, et perfectio potest esse inæqualis.

Beatitudo commensuratur meritis.

4. Ad rationem primam. Quietatur beatus licet non habeat quantum capere potest.

Ad primum argumentum dico, quod totalis appetitus quietatur, ut est consonus voluntati, sive regulæ superiori, non quod tantum accipiat, quantum capere posset; nihilominus tamen quietatur, quia attingit quantum natus est attingere per dispositionem illam mediam, sine qua non erit conjunctio ad illam causam; hujus autem dispositio est per merita

Ad 2. Appetitus elicitus consonus naturali, non est rectus, si sit difformis regulæ superioris.

Ad secundum dico, quod appetitus liber tunc est rectus, quando est consonus regulæ divinæ, et huic appetitui naturali hujus suppositi, modo ita est, quod quando aliquid habet duas regulas, si, ut comparatur ad superiorem regulam, est conforme ei, tunc simpliciter est rectum; si, ut comparatur ad inferiorem regulam, est ei conforme, est secundum *quid* rectum. Sed beatus non vult habere majorem beatitudinem, quam Deus vult eum habere, et hoc dico actu elicito; ergo tunc simpliciter appetitus est rectus, non autem quantum inclinat naturalis appetitus, et si conformaretur sibi in hoc, non divinæ regulæ, jam esset simpliciter malus, et secundum *quid* rectus.

Et quando dicis, quod tunc appetitus naturalis esset malus, dico quod non; appetitus enim naturalis est ad hoc ad quod datus est, nec propter hoc malus est; appetitus enim naturalis tactivus non est propter hoc malus, quod non potest non delectari in tangibili convenienti, quia hoc non est in potestate sua; sed hoc in appetitu libero esset malum, quia est in potestate sua non delectari; et ideo appetitus naturalis in hoc non est rectus, quia appetit illud quod Deus vult ipsum appetere. Non enim potest absolute appetere, quod Deus vult, sicut liber, nec tamen appetit contra Deum, quia Deus ordinat eum sic appetere.

COMMENTARIUS.

(i) *Respondeo, et primo ad secundam quæstionem*, etc. Hæc quæstio dividitur in sex articulos. Primus, quomodo potest stare inæqualitas in eadem specie. Secundus, unde oritur? Tertius, quod non ex parte potentiæ passivæ. Quartus, quod ex activo, et qualiter? Quintus, utrum ex natura voluntatis et habitus. Sextus, ex his quæ inæqualiter fruuntur Deo. 4. Ordo, et divisio quæst. 5.

(k) *De primo*, etc. Movet rationem difficultatis pro opposito, quæ est talis: Consonans recto rectus est; appetitus naturalis est a Deo, et ad summam perfectionem possibilem, cui conformis est appetitus liber; rectus ergo erit ad summam perfectionem in specie; sed nullus est beatus nisi habeat quidquid recte vult; ergo nullus est beatus nisi habeat summam perfectionem. 5. Ratio difficultatis.

(l) *Respondeo quod inæqualitas*, etc. Hic se objicit hæresis Joviniani, qui dicebat beatitudinem fore æqualem in patria, ut patet ex Hieronymo contra eumdem *lib.* 2. *cap.* 6. ex hoc errore fortasse deducebat nullum esse meritum virginitatis, quem errorem docuit Lutherus; et alii 6. Hæresis Joviniani.

Et aliorum. Protestantes, qui posuerunt justitiam nostram non esse intrinsecam, sed esse justitiam Christi, et damnant justitiam operum. Merito etiam reprehenditur Durandus *in d. præcedenti q.* 2. asserens probabile esse non fore inæqualitatem in beatitudine essentiali, sed in accidentali. Hic error omissis aliis damnatur in Florentino in litteris unionis, ubi habetur : *Animas justorum, quæ nihil jam habent purgandum, in cœlum mox recipi, et intueri clare Deum trinum et unum, sicuti est; pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.* Supponitur veritas opposita a Tridentino *in sess.* 6. *cap.* 1. *et* 16. *can.* 24. *et* 32. ubi bonis operibus decernitur argumentum gratiæ et gloriæ.

Damnatio erroris. Florentin. Concil.

Tridentin.

Eamdem veritatem docent omnes Patres et interpretes Scripturæ. Patet Joannis 14. *In domo patris mei mansiones multæ sunt,* etc. quem locum de hac veritate inæqualitatis mansionum cœlestium quoad gloriam inæqualem exponunt Patres. Tertullianus *in Scorpiaco cap.* 6. *de Monogamia cap.* 10 . Origenes *hom.* 23. *in Jesum Nave,* Hilarius *in Psal.* 64. Cyprianus *de habitu virg. cap.* 10. Basilius *in lib. de Spiritu sancto cap.* 16. *in reg. brevioribus reg.* 203. Ambros. *in lib.* 5. *in Lucam, et sermone de beatitudinibus,* Hieronymus *contra Jovinianum lib.* 2. *cap.* 15. *et in cap.* 9. *Amos, et epistola* 1. *ad Demetriadem,* Cyrillus Alexand. *lib.* 9. *in Joann. cap.* 31. August. *tract.* 60. *in Joann. et lib. de sancta Virginitate cap.* 26. Gregorius *lib.* 4. *Moralium cap.* 42. *et lib.* 25. *cap.* 24. et alias ut *lib.* 4. *Dialog. cap.* 35. *in Ezechielem homil.* 16. Theodoret. *in* 1. *ad Corinth. cap.* 15. Prosper *de vita contemplativa cap.* 4. Bernardus *in Apologia ad Gulielmum Abbatem.*

Item, 1. *ad Corinth.* 15. eadem veritas habetur de claritate stellæ supra stellam diversa, et Lunæ, et Solis, ubi communiter Patres et interpretes. Patet etiam ex 2. ad Corinthios cap. 9. *Qui parce seminat, parce et metet,* etc. Vide Augustinum *tract.* 22. *in Joan.* et interpretes. Item cap. 3. *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem,* etc. et cap. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum.* Item, ad Galatas 6. *Quæ enim seminaverit homo, hæc et metet,* etc. Item, patet ex parabolis sementis et talentorum. Patet etiam de promissionibus factis operibus in Scriptura, et beatitudinibus. Hanc eamdem veritatem defendunt omnes Patres et interpretes Scripturæ, et Scholastici *hic,* et *in* 1. *part. q.* 10. Videatur pro ea noster Vega *in Trident. a cap.* 4. Castro *verbo Beatitudo,* Bellarmin. *lib.* 3. *de justificatione,* et reliqui Controversistæ.

7. Objectio Joviniani. Ex denario diurno.

Objicit Jovinianus parabolam illam vineæ, in qua conventum est cum operariis de denario diurno, et singuli receperunt denarium, ita ut novissimi fierent pares primis, qui pondus diei et æstus sustinuerunt. Hinc deducit per denarium significari gloriam, et æqualem dandam mercedem omnibus.

Respondetur illam parabolam induci contra Pharisæos, qui plurimum de seipsis confidebant et ad retundendam superbiam et confidentiam humanam; ergo parabola intelligitur accommodari ad illam Christi sententiam : *Erunt novissimi primi, et primi novissimi,* ut communis Patrum est, et interpretum sensus habet. Origenes *tract.* 1. *in Matthæum,* Hieron. Beda, Euthymius, Glossa ordinaria, Jansenius concordiæ *cap.* 101. Maldonatus, et alii : *Sic,* inquit, Christus, *erunt novissimi primi et primi novissimi,* etc. quæ est ipsius parabolæ explicatio et confirmatio. Parabola autem includit in se mysterium, tam vocationis quam etiam retributionis.

Vocationis autem, ut constat ex Luca: *Ecce sunt novissimi, qui erant primi, et sunt primi novissimi*, etc. In verbis enim præcedentibus agit de vocatione eorum, qui ab oriente et occidente, ab austro et aquilone venient et recumbent cum Abraham et Prophetis in regno, exclusis filiis regni, qui legem et Prophetas habebant, et qui vocati sunt ad regnum. Potest accommodari etiam substantiæ beatitudinis formalis in ipsis electis, et beatitudini objectivæ; potest etiam accommodari ipsis electis ut qui majores hîc fuerunt in auctoritate et ministerio, sint minores in regno cælorum, et e contra hîc despecti sint ibi primi. Omnes hæ solutiones accommodari possunt parabolæ, et quælibet pro se auctores habet. Eam solvit Doctor *infra*.

8. Probatio conclusionis.

Conclusio probatur ex iis, quæ de retributione bonorum operum tradunt Scriptura, Patres et Concilia, ex inæqualitate etiam pœnæ damnatorum, quæ dissereretur in resolutione primæ quæstionis, ex prærogativa quorumdam operum præ aliis, ut virtutum Evangelicarum, et Martyriis, et prærogativa quorumdam præ aliis Sanctorum apud Deum. Summa probationis, quam breviter subjicit Doctor, consistit in duobus, nempe beatitudinem non dari intuitu appetitus naturalis, sed per merita,

Inæqualitas meritorum ordinatur per justitiam.

tanquam dispositionem, et media ordinata a Deo secundum proportionem justitiæ, et qualitatem meritorum, et excessum, supponens ea quæ de natura justitiæ divinæ, et actibus ejus dixit *supra d.* 46.

9. Ad rationem autem difficultatis respondet appetitum naturalem totalem quietari, prout consonus est regulæ superiori, et secundum dispositionem præviam meritorum; quod appetitus liber sit confor-

Rectitudo appetitus.

mis regulæ superiori ut sit rectus, quia sequitur naturam et dispositionem ejus. Nec ergo beatus vult majorem beatitudinem quam sit illa quam Deus elargitur, et ei ex meritis debetur. Regula autem superior est quam respicit appetitus liber; appetitus autem naturalis nullam habet regulam, quia passivus est, et sequitur virtutem agentis prout reducitur in actum, hîc et nunc, secundum dispositionem præsentem; regula enim operandi illi soli præfigitur, cujus est virtus operandi, quæ competit præcise appetitui libero.

SCHOLIUM.

Secunda conclusio, inæqualitatem beatitudinis non provenire ex parte objecti, quia est infinitum. Tertia conclusio, non provenire ex parte potentiæ passivæ, quia hæc est ad totam perfectionem eamdem in specie, in quocumque individuo; provenit tamen ex meritis ut ex dispositione prævia, ex 1. Cor. 13. 2. Cor. 9. Matth. 13. et 19. et 25. Quarta conclusio, provenire ex parte activi extrinseci et intrinseci, quia Deus non coaget inæqualiter ad beatitudinem, nisi præhabeat in beato dispositionem vel concausam inæqualem; dispositio hæc est 1.

(m) Secundo est videndum, unde sit illa inæqualitas; oportet enim quod sit vel a potentia passiva vel activa, vel ab objecto beatitudinis, si potentia sit neutra; sed non potest esse ab objecto. Probatio, objectum beatitudinis non potest esse objectum beati, nisi ut infinitum in perfectione; infinitum ut infinitum in perfectione non potest esse inæquale; ergo ex parte objecti non potest esse inæqualitas. Major probata est *in primo libro*, et modo etiam probatur: Impossibile est potentiam quietari perfecte, nisi in optimo, in quo salvatur ratio objecti sui. Sed totum ens est objectum voluntatis sub ratione boni, et intellectus sub ratione ve-

5. Unde inæqualitas in eadem specie.

Dist. 3. q. 1. et alibi. Intellectus et voluntas non quietantur nisi in objecto infinito, d. 2. quæst. 1.

ri; ergo intellectus et voluntas non quietantur nisi ubi est objectum suum in summa sua perfectione; sed in nullo finito potest esse in summa sua perfectione; ergo non nisi in infinito. Minor probatur, enti ut ens non repugnat esse infinitum, ut probatum est *libro primo;* ergo, etc. Patet ergo quod ex parte objecti non potest esse ista inæqualitas, quia secundum totum secundum rem et rationem objicitur objectum.

Inæqualitas beatitudinis non est ex parte potentiæ passivæ, sed ex meritis, ut ex dispositione prævia.

Tertia conclusio est, quod non potest esse ista inæqualitas ex parte potentiæ passivæ absolutæ, cujus ratio est, quæcumque potentia passiva in specie est ad perfectionem totam eamdem in specie absolute, in quocumque individuo, propter dispositionem tamen, ut puta propter merita, ut disposita sic potest esse inæqualis respectu perfectionis in diversis individuis in eadem specie. Sed ista non sufficit, quia non manet cum effectu, scilicet beatitudine, nec est causa principalis, sed est tantum prævium ad effectum, non autem manet quando inest.

Inæqualitas beatitudinis est ex parte activi, intrinseci, vel extrinseci.

Quarta conclusio est, quod est ex parte activi; activum autem potest poni vel intrinsecum vel extrinsecum; si ponatur extrinsecum, impossibile est quod ponatur inæquale in se, sed quia tantum inæqualiter agit; non autem potest inæqualiter agere, vel saltem non agit inæqualiter, nisi quia dispositio prævia est inæqualis (nisi forte diceres, quod agit inæqualiter sine dispositione, quia agit sicut vult, et non secundum justitiam distributivam), tunc enim non est causa quare unus minus, vel plus habeat quam alius, nisi quia vult uni dari plus quam alteri, et si esset agens necessarium, ut poneret Philosophus, quod ageret necessitate naturæ, sequeretur quod causaret in quolibet, quantum posset capere natura illa.

Ex parte charitatis fit beatitudo inæqualis.

Si autem ponatur principium activum intrinsecum, aliqualiter videtur probabile, quod sit charitas; non enim videtur poni propter aliud, nisi propter principium activum ; non enim videtur facere ad passionem, nec frustra ponitur; ergo habet rationem principii activi. Sed non potest habere rationem principii activi, nisi potentia sit activa, quam habilitat ad agendum, quæ potentia est voluntas. Si sic, tunc facile est videre quomodo est inæqualitas, non solum in actione, sed etiam in ipso principio activo est inæqualitas,ut patet; voluntas enim, et charitas in diversis secundum perfectionem, possunt esse inæquales.

COMMENTARIUS.

10. Inæqualitas non est ex objecto.

(m) *Secundo est videndum,* etc. Probat in hoc secundo articulo, primum hanc inæqualitatem non esse ex objecto, quia hoc est infinitum, et prout infinitum extrinsece beat, quod non admittit inæqualitatem secundum se; beatitudinis autem objectum esse infinitum, ut infinitum est, probat, quia alioquin potentiæ nequeunt quietari nisi in objecto infinito, qua infinitum est.

Non est ex potentia passiva.

Secundo dicit quod inæqualitas non sit ex potentia passiva, qua absolute passiva est, quia est ad perfectionem totam in

specie, prout est in singulis individuis, ita ut nulla ipsi in individuo repugnet, cum sit ejusdem speciei, et quamvis merita sint dispositio quædam moralis ad actum in hoc vel illo individuo, non sufficiunt ad inæqualitatem, ut est ex causa physica, de qua causa hîc præcise quæritur, sicut et de inæqualitate physica beatitudinis ; merita autem transeunt in *esse* physico pro instanti conferendæ beatitudinis.

11. Quarta conclusio est, hanc inæqualitatem reducendam esse in causam activam physicam beatitudinis, et procedens divisive, dicit illam, vel intrinsecam esse beato, utpote potentiæ et gratiæ, vel esse extrinsecam, nempe Deum; inæqualitas autem in Deum auctorem tantum referri potest ,ut agit inæqualiter intensius aut remissius ad effectum, vel ex mera voluntate, vel etiam secundum dispositionem præviam meritorum ; utroque enim modo sic agere potest, et illi qui dicunt potentias non operari ad beatitudinem effective, sed a solo Deo inesse, sic debent inæqualitatem physicam ejus reducere in Deum auctorem. Quam sententiam hîc non examinat Doctor.

4. Conclus. Inæqualitas reducenda in causam efficientem.

Si autem ponatur principium intrinsecum activum respectu beatitudinis, tunc dicit illum esse habitum, v. g. charitatis cum potentia; et idem dicendum est de intellectu cum lumine in sententia Doctoris, prout eam *supra* explicuimus *d.* 49. *quæst.* 1. *Hoc dato*, inquit, *facile est invenire principium physicum inæqualitatis ex parte beati*, *et intrinsecum*.

SCHOLIUM.

Quinta conclusio, voluntatem inæqualem, supposito quod sit activa, facere inæqualitatem effective physice, in beatitudine. Si tamen nobilior voluntas unius beati haberet æqualem gratiam cum ignobiliori voluntate alterius, non exiret in actum secundum totum conatum, Deo sic ordinante, ut gloria correspondeat meritis. Eamdem doctrinam tenet 3. dist. 13. quæst. 3. ad arg. de inæqualitate actuum supernaturalium ratione inæqualitatis potentiæ naturalis. Et idem docet Richard. dist. 49. art. 2. quæst. 8. Gabr. q. 2. art. 3. Durand. 3. dist. 14. quæst. 1. et Palud. ibi; pro opposito clamant Thomistæ 1. part. quæst. 12. art. 6. sed frustra. Sexta conclusio, quod beati de facto inæquales sunt in gloria, ut probatum est scholio primo; non est tamen necesse nullos esse æquales in ea, quia verisimile est, parvulos et martyres innocentes æquales esse, ac nonnullos adultos æqualia habere merita.

(n) Quinta conclusio sequitur ex illa quarta, quia si voluntas est causa inæqualitatis, quia est principium activum inæquale, tunc erit inæqualitas in beatitudine in naturalibus. Si autem inæqualitas sit per habitum charitatis, tunc videtur quod nobilior voluntas, si non habet æqualem habitum charitatis, non potest æqualiter agere, sicut ignobilior, quod videtur inconveniens. 7.

(o) Respondeo ad hoc, quod sive sit voluntas æqualis, charitas vero inæqualis, sive charitas æqualis, et voluntas inæqualis, potest tamen in æqualem actum; probo, in effectu potest esse perfectio aliqua, non solum a prima causa, sed etiam a secunda.

Non obstante inæqualitate voluntatis beatitudo correspondebit meritis.

Sed dices, si sit æqualis charitas, ita quod habens voluntatem ignobiliorem habet tantam charitatem, quantam habens nobiliorem voluntatem; et habens nobiliorem, habet simplicem charitatem, et est causa æqualis actus tunc, quantum est ex parte actus charitatis, tamen quantum est ex parte actus

voluntatis, qui habet voluntatem nobiliorem, habet perfectiorem actum; et tunc cum charitas sit ratio merendi, sequitur quod inæqualiter meriti erunt æqualiter beati.

Respondeo, et dico quod est æqualitas quantitatis in illis in specie actus, tamen est inæqualitas proportionis; inferior enim voluntas agit secundum totum suum conatum, sed voluntas nobilior non, et sic secundum hoc non dabitur tanta charitatis uni, sicut alteri proportionaliter.

8. Sumit æqualitatem quantitatis respectu activi totalis conflati ex potentia et gratia, proportionis vero penes conatum voluntatis.

Sed argues, ille qui habet nobiliorem voluntatem, et minorem charitatem, non habet æqualem beatitudinem æquali actu. Dico quod primo sunt æquales in merendo æqualitate quantitatis, non æqualitate proportionis, quæ attenditur secundum majorem conatum, vel minorem; ideo charitas inæqualiter inæqualitate proportionis tribuitur eis, beatitudo tamen æqualiter æqualitate quantitatis.

Vide Tartaret hîc. Charitas incipit a se, explicatur.

(p) Ex hoc patet sextum, quod scilicet inæqualiter fruuntur Deo. Sed quid, voluntne æqualiter bonum suum, et alteri bono bonum suum majus, vel inæqualiter? Videtur quod non, quia majus bonum est magis diligendum; sed bonum beatissimæ Virginis est majus quam bonum Lini; ergo beatus Linus magis diligit bonum Beatæ Virginis, quam suum sibi; et si sic, cum dilectionem sequatur gaudium, tunc tantum gaudebit, imo plus de bono alterius, qui habet majus gaudium quam de bono suo, quod est minus.

Respondeo, unusquisque citra Deum plus diligit se quam alium, et ad hoc tenetur, quia post Deum minus tenetur odire se, quam aliquem alium, et magis diligere se, quam aliquem alium, quia si non, tunc non teneretur magis vitare peccatum in se, quam in quacumque creatura, quod est falsum; in nullo enim tantum debet fugere peccatum, sicut in se, et pro tanto magis tenetur sibi diligere Deum amore commodi, quam Beatæ Virgini.

9. Non omne melius est magis diligendum.

Ad rationem, quando dicitur majus bonum, etc. dico quod verum est, cæteris paribus; hîc autem non sunt cætera paria; excluso igitur simpliciter optimo, falsum est, quod omne melius sit magis diligendum, nisi sit æqualis unitas utriusque boni ad diligentem, quia dilectio fundatur in unitate.

Aliter potest dici, quod verum est extensive, non intensive; vult enim Beatæ Virgini bonum, quod est majus, et sibi suum, tamen vult bonum suum intensiori actu, quam Beatæ Virgini suum bonum, licet plura bona velit Beatæ Virgini.

Sed quid, eritne adhuc propter hoc æquale gaudium, quia vult illi bonum suum, quod est majus et sibi ipsi bonum suum, quod est minus? Videtur quod sic, quia vult illi majus bonum quam sibi, quod bonum etiam evenit sibi; sed de hoc generatur gaudium; ergo habebit gaudium tantum, vel plus de bono alterius, sicut de suo.

Unde provenit majus gaudium.

Respondeo, gaudium majus non semper provenit ex volito magis bono, sed ex intensiori actu vo-

lendi bonum volitum; sed bonum suum est magis volitum intense, quam alterius; ergo ex hoc majus gaudium est.

COMMENTARIUS.

12. 5. Conclus. Dubitatio, an voluntas sit principium beatitudinis inæqualis.

(n) *Quinta conclusio sequitur*, etc. Hîc præmittit dubitationem, disserendo quod voluntas sit principium inæqualitatis, tunc erit in natura principium hujus, quod si solus habitus inæqualis erit principium inæqualitatis, tunc perfectio excedens voluntatis non facit ad inæqualitatem, quæ est ex solo habitu, et voluntas ignobilior erit par voluntati perfectiori quoad hoc, quod est inconveniens.

13. Ex inæqualitate tam potentiæ, quam habitus redundat inæqualitas beatitudinis.

(o) *Respondeo ad hoc*, etc. Subjicit conclusionem propriam, in qua dicit ex inæquali perfectione alterutrius, habitus scilicet et potentiæ, sequi inæqualitatem in actu quoad perfectionem, quod probat, quia in effectu potest crescere, perfectio, tam ex perfectione causæ secundæ quam primæ, ita se habent habitus et potentia;

Probatio. ergo, etc. Hæc est unica probatio Doctoris, deinde solvit objectionem, quæ posita est

Objectio. in eo quod aliqui sint inæquales in meritis, et habitu charitatis, inæquales autem voluntate, sequeretur quod perfectior voluntate haberet perfectiorem gloriam, et ultra merita.

Responsio. Respondet quod æqualis erit actus secundum quantitatem, non tamen erit concursus secundum proportionem æqualis in utraque voluntate, quia perfectior minori conatu eliciet actum, imperfectior vero voluntas majori conatu.

Sed quid si voluntas perfectior agit secundum totum conatum?

Respondetur non agere, quia aget secundum beneplacitum Dei, et prout vult

Actio causa secundæ eam agere, quod est dicere quod aget secundum concursum a Deo exhibitum hîc et nunc, quia causa secunda non agit, neque agere potest, nisi dependenter ad actionem et concursum Dei, ut tunc solum agit ex natura concursus, prout exigit effectus, neque agit secundum extremum gradum virtutis, nisi Deus præbeat concursum proportionatum; concursus autem Dei in proposito limitatur secundum exigentiam causarum in ordine ad talem effectum beatitudinis, qui correspondet meritis et electioni. Hæc Doctor de hac quæstione. limitatur per concursum Dei.

14. Controversia.

Circa hanc conclusionem Doctoris non modica est controversia, imprimis, illi qui negant activitatem potentiarum aut habituum respectu beatitudinis, sed eam a solo Deo produci, referunt inæqualitatem in Deum, et in merita tanquam dispositionem præviam. Alii referunt in lumen gloriæ et habitus tanquam dispositionem proximam, in merita, ut remotam. In priori fuit Richardus et Gabriel, in secunda Durandus, *in* 3. *dist*. 14. *p*. 1. Hæc sententia communiter rejicitur, quamvis non in hoc, sed inquantum negat potentiis vitalibus concursum ad suas operationes beatificas. Pro eadem citatur noster Doctor, sed male, ut *supra* ostendimus, agendo de lumine gloriæ *in d. præcedenti q*. 11.

Variæ sententiæ.

Prima sententia refert hanc inæqualitatem in Deum solum.

15. 2. Sentent. non esse ex potentiis.

Secunda sententia negat inæqualitatem visionis posse oriri ab intellectu, et eodem modo dicerent de voluntate, sed varie id explicant. Aliqui dicunt lumen gloriæ et idem de habitu charitatis (uniformiter enim de utroque disserendum est, quamvis frequentius agant moderni de lumine gloriæ, vel quia statuunt beatitudinem in visione, vel quia hæc notior est, vel denique quia tractatus de intellectu et visione prius occurrit, in quo hanc quæstionem proinde movent; nos autem sequemur stylum illorum ut magis accommodetur solutio fundamentis ipso-

Habitum esse totalem virtutem agendi.

rum) esse totalem virtutem agendi ad visionem; ita sentit Sotus ut longe probabiliorem *in* 4. *dist.* 49. *p.* 3. *art.* 2. quam existimat esse D. Thomæ. Ledesma *de divina perfectione q.* 8. *ad* 6. *in* 4. *sententia,* dicit esse plurimum, et longe probabilissimam, Cabrera 1. *tom. in* 3. *p. q.* 9. *disp.* 4. § 2. *concl.* 2. *disp.* 9. § 5. *concl.* 3. Navarretus *primo tomo controversia* 37. Sumel 1. *p. q.* 12. *art.* 6. *q.* 1. Bannes *ibidem dub. circa* 3. *conclusionem,* Pesantius *ibidem disp.* 2. *in* 2. *notabili, et in* 2. *conclusione.* Quidam ex his nullum concursum tribuunt intellectui, ut Cabrera.

Variant inter se.

Alii, ut salvent concursum intellectus, dicunt ita se habere lumen ad intellectum, sicut virtus activa principii, seu potentiæ se habet ad ipsam potentiam, et sic intellectum illustratum lumine esse simplicem quamdam potentiam activam diversam a se, ut constituitur virtute naturali.

Intellectum instrumentaliter concurrere tantum ad visionem.

Alii dicunt intellectum instrumentaliter concurrere ad visionem, qui est modus satis usitatus in Scholis a modernis. Alii tandem dicunt concurrere per potentiam obedientialem diversam a naturali, quæ potentia est æqualis in omnibus creaturis, et qua potest uti Deus ad omnem effectum, qui non repugnat. Hæc est sententia Suarez *in Met. disp.* 30. *sect.* 11. *in* 1. *tom. ad* 3. *p. disp.* 22. *sect.* 1. *et disp.* 31. *sect.* 6. *et lib.* 2. *de attributis negativis c.* 10. *in eadem persistit* 1. 2. *q.* 5. *a.* 2. *quæstiuncula* 3. Hanc sententiam potissimum adinvenit dictus auctor ad scopum hujus quæstionis, ut salvaret inæqualitatem visionis esse ex solo lumine, et ex hoc medio præcipue probat suam sententiam de potentia obedientiali. Communis ergo sententia est inter modernos in Schola D. Thomæ inæqualitatem visionis non esse ex inæqualitate intellectus, sed luminis, quam præter citatos docent Vasquez 1. *p. disp.* 47. *cap.* 6. Salas 1. 2. *disp.* 5. *sect.* 7. Lorca *disput.* 35. Henriquez *in lib. de fine hominis cap.* 10. Valentia *in* 1. *tom. q.* 12. *art.* 6. *puncto.* 4. Medina 1. 2. *q.* 5. *a.* 2. *q. ult. concl.* 1. *et in* 3. *p. q.* 10. *art.* 4. Quod si inspiciatur radix primaria hujus sententiæ et controversiæ, reducitur ad illam quæstionem de elevatione potentiarum, ita ut gradus influxus sit secundum gradum formalem elevationis potentiæ ad *esse* supernaturale per lumen, tanquam formam, de qua difficultate *supra* egimus.

Concurrere per potentiam obedientialem docet Suarez.

Radix hujus sententiæ.

Conclusio Doctoris est Richardi *in* 4. *d.* 49. *art.* 2. *q.* 8. *et art.* 3. *q.* 2. eam ipse Doctor supponit *ibidem q.* 11. *et in* 3. *d* 13. *q.* 3. *et d.* 14. sequuntur eumdem omnes ejus disciDuli iisdem in locis et hic. Præterea Major *in* 4. *d.* 49. *q.* 10. *ad* 7. supplementum Gabrielis *q.* 2. *a.* 3. *dub.* 2. Holcot *in art.* 2. et probabiliorem affirmat Molina 1. *p. q.* 12. *art.* 6. *disp.* 2. putans eam esse D. Thomæ 3. *p. q.* 10. *art.* 4. *ad.* 2. asserentis perfectionem visionis magis sumi a gratia quam a visione, ideoque animam Christi, quamvis inferioris sit intellectus, clarius videre Deum, quam Angeli videant. Eamdem ut longe probabiliorem docet Lusitanus *de beatitudine lib.* 12. *q.* 10. *art.* 3. § 3. *conclusione secunda,* data hypothesi, sine qua controversia nullum habet locum, nempe dari latitudinem perfectionis in potentiis substantialiter, qua una excedit alteram. 16.

Sententia Doctoris, et aliorum.

Probatur conclusio: Si virtus naturalis intellectus attingeret visionem, ex perfectione intellectus majori, sequeretur gradus perfectionis in visione. Sed virtus naturalis intellectus attingit visionem concurrente lumine; ergo inæqualitas visionis potest esse ex inæqualitate intellectus perfectioris, manente eodem lumine. Hæc est suppositio, in qua fundatur ratio præ- 17.

Probatio conclusionis.

missa Doctoris. Majorem ejusque suppositionem admittunt tacite auctores sententiæ oppositæ, sicut et aliam suppositionem, quæ fundat controversiam, nempe dari unum intellectum in virtute activa naturali perfectiorem alio, saltem non potest negari quoad intellectum Angelicum, ut comparatur ad humanum. Dixi majorem supponi ab adversariis, quia ideo negant intellectum virtute naturali concurrere, ut tollant hanc inæqualitatem esse ex intellectu; si enim salvari posset inæqualitas, et non ex intellectu, si concurreret virtute naturali, non esset contra communem Philosophorum et Theologorum negandus concursus intellectus secundum virtutem naturalem, quia sic perfectius salvaretur vitalitas operationis, et productio ejus, ut est a potentia. Ideoque illi, quos primo loco citavimus, quamvis verbis dicant intellectum concurrere cum lumine ad visionem, id tamen in reipsa dicunt, solum lumen esse virtutem agendi, a quo exit visio, ut producitur, et nihil salvant virtuti naturali intellectus præter hoc solum, quod subjectare lumen, sicut aqua subjectat calorem, per quem fit calefactio, et denominative tantum se habet ad effectum, qui etiam dicunt intellectum instrumentaliter concurrere tantum ad visionem, ideo hoc dicunt, ut efficacia tota, et excessus in visione tribuatur causæ principali, quia instrumentalis non habet actionem propriam, sed agit ut mota ab agente principali et in virtute ejus, sive applicetur per virtutem communicatam, sive per actionem, prout aliqui varie sentiunt; qui etiam recurrunt ad potentiam obedientialem, ut Suarez, ideo recurrit, ut tollat inæqualitatem visionis, et inde asserit potentiam illam esse æqualem in omnibus, non minorem, non majorem in uno magis quam in altero, quia competit eis inquantuum sunt creaturæ, quæ ratio

Suppositum admissum communiter.

Probatur discurrendo per singulas opiniones.

est æqualis in omnibus. Unde constat suppositionem illam majoris ab omnibus tacite concedi, et probari potest inductione in omnibus causis partialibus ejusdem speciei, vel diversarum, quarum una excedit aliam, etiam excessum effectus posse inde oriri, modo effectus sit intensibilis.

18\. Probatio minoris. Dionys. Intellectum concurrere virtute naturali ad visionem.

Minor restat probanda, et probatur primo ex Patribus. Dionysius de divinis nominibus cap. 7. *Oportet*, inquit, *videre mentem nostram habere quidem virtutem ad intelligendum, per quam intelligibilia inspicit* (hæc verba designant virtutem nativam, non instrumentariam, non obedientialem) *visionem autem excedentem mentis naturam, per quam conjungitur ad ea, quæ sunt supra ipsam* (per illam unitionem designatur necessitas gratiæ) *secundum hanc igitur oportet divina intelligere, non secundum nos* (id est, ex virtute sola naturali, per quam cætera intelligimus); *non secundum nos*, inquit, *sed nos ipsos extra nos ipsos statutos, et totos deificatos*, etc. nempe per gratiam. Negat ergo Dionysius secundum nos, id est, vires naturales solitarias, non posse videre Deum, et affirmat secundum nos deificatos posse videre Deum, id est, secundum virtutem naturalem, ut fit unitio ejus ad gratiam. Negativa enim illa *non secundum nos*, et adversativa *sed nos ipsos*, id est, secundum nos ipsos deificatos, includunt idem subjectum respective ad negationem exclusivam, et affirmationem inclusivam cum conjuncto.

Nazianz.

Nazianzenus *orat. 2. de Theologia*, ubi agit de naturali invisibilitate Dei, et quærit, an a nobis aliquando videndus sit, ita scribit : *Mea quidem sententia tum demum hoc inveniat, cum Dei forma hoc, et divinum, hoc est mentem nostram et rationem, Deus rei cognitæ, et familiari adjunxerit, atque imago nostra ad exemplar illud suum, cujus desiderio flagrat, ascende-*

rit, etc. Ascendit ergo hoc divinum, quod est in nobis, forma Dei, mens et ratio nostra, atque imago Dei; ascendit, inquam, ad Deum et ad suum exemplar, cujus desiderio flagrat, cum ipsæ rei cognitæ et familiari, id est, suæ essentiæ per visionem eam adjunxerit. Sed mens et ratio nostra est forma, imago, et divinum in nobis participatum secundum virtutem nativam, quæ per peccatum est deformata, per gratiam reformatur; ergo ascendit ad Deum, modo active agat, ut supponitur, per virtutem naturalem, elevatam per gratiam, seu ipsa gratia adjuta, cum qua secundum virtutem innatam concurrit ad visionem; imago enim in nobis sanctissimæ Trinitatis, et similitudo naturalis per imitationem essentiæ est in potentiis intellectualibus, ut sunt activæ virtute innata, et non secundum aliam ullam rationem sibi, et cæteris communem, qualis est illa potentia obedientialis, quam statuit Suarez, non est consistens etiam in potentia mere passiva nude sumpta, qualem in reipsa statuunt alii, nec in instrumentaria proprie dicta; ratio ergo et mens, quæ adjungitur per gratiam Dei, adjungitur secundum virtutem innatam.

Imago Dei in nobis.

19. Confirmatur, quia in ipsis naturalibus potentiis eo modo sumptis, Patres statuunt imaginem, ut capax est Dei operando, ut alias *supra* probavimus, agendo de inclinatione naturali beatitudinis, Athanasius *oratione contra idola*, Chrysostomus *homil.* 9. *in Gen.* Basil. *homil.* 10. Aug. *tract.* 8. *in primam Epistolam Joannis de spiritu et littera*, *cap.* 28. Nyss. *in Gen.* Bernard, *lib. de anima, seu humanæ conditionis cognitione.* Videantur in specie *ibidem* citati, et interpretes in illud Gen. *Faciamus hominem*, etc. Si ergo hæc imago in via perficitur per gratiam, in patria vero consummatur per gloriam, non alio modo sumenda est, neque attendenda capacitas ejus tam activa quam passiva, quam ex naturalibus, quibus accedit perfectio gratiæ, ut expresse docent Patres, quamvis enim adstruant necessitatem gratiæ et elevationis ad hoc, ut imago possit voluntate et intellectu attingere Deum, et ut ipsa imago est principium suarum operationum quibus deificatur, tamen per hoc non destruunt ipsam imaginem secundum rationem perfectam imaginis, sed magis astruunt accedente perfectione gratiæ, quæ eam perficit, ut imago est, et non sub ratione extranea, qualis est potentia obedientialis et instrumentaria, quæ non concurrit ad rationem imaginis, quæ propria est humanæ naturæ qua intellectiva est, et volitiva in specie. Neque gratia eidem accedens derogat ejus virtuti innatæ, ut est ad objectum suum perfectissimum, qualis est Deus, ut in superiori distinctione aliquoties est probatum. Si ergo Deus sit perfectissimum objectum intellectus, ad quod inclinatur ex natura potentiæ, licet virtus ejus naturalis sit inchoata et insufficiens; si intellectus perficitur et elevatur per gratiam, debet perfici et elevari secundum eamdem virtutem innatam, quo intellectus per modum intellectus, et sic de voluntate per modum voluntatis concurrant ad suas operationes perfectissimas, in quibus beantur. Ex quibus patet prima probatio.

Imago consistit in potentiis ut activæ sunt.

Et lib. 1. retract. cap. 26. in fine.

In via perficitur per gratiam, in patria per gloriam.

Gratia non perficit imaginem sub ratione extranea imagini.

Perficitur imago in ordine ad objectum.

20. Secundo probatur minor, in via certum est tam intellectum quam voluntatem agere ad operationes suas supernaturales virtute naturali cum adjutorio gratiæ elevantis, quod patet ex prima ratione, quam *loco citato dist.* 49. *quæst.* 10. adduximus pro inclinatione naturali hominis ad supernaturalia; et breviter suppositis dictis *ibidem* confirmatur, quia Patres et Concilia per liberum arbitrium nihil intel-

Secunda probatio minoris.

Confirm. Liberum arbitrium quid sit?

ligunt, quam intellectum et voluntatem secundum vires naturales suas in ordine ad operationem. Hoc dicebant Pelagiani sufficere ex se sine gratia Christi ad opera salutis; Semipelagiani ad initium bonæ voluntatis, et loquebantur proculdubio de libero arbitrio secundum vires connaturales intrinsecas.

Consistit in virtute naturali potentiarum

Contradicunt Patres dicentes liberum arbitrium in natura post lapsum sufficere tantum ad malum ex se; ad bonum autem salutis non sufficere nisi adjungatur gratia Christi.

Sic intelligunt Patres liberum arbitrium.

Peto ergo an eadem sit suppositio liberi arbitrii ut præcise sumitur, apud hæreticos et apud Patres in terminis contradictionis; si ita sumitur, ut vere eodem modo sumitur, ergo Patres sumunt liberum arbitrium, ut concurrit per vires innatas cum gratia Dei, et non sub alia ratione, qua diceretur concurrere per modum instrumenti, aut secundum rationem communem sibi et aliis, per meram potentiam obedientialem diversam a virtute innata, et communem sibi et omni creaturæ. Uterque enim modus ideo inventus est ab assertoribus, ut defendant liberum arbitrium non concurrere virtute innata ad suas operationes simul cum gratia, quod videtur obscurare dogma fidei, non declarare, et proculdubio qui ita responderet hæreticis disserentibus cira hanc veritatem, non modo non satisfaceret, sed magis esset risui. Nihil enim æque objiciebant Pelagiani quam liberum arbitrium destrui per gratiam; nihil æque ex opposito adstruebant Patres quam contrarium, nempe per gratiam adstrui liberum arbitrum ad posse in opere salutis, quia voluntas per gratiam adjuvatur et disponitur a velle bonum; ergo intendunt Patres per liberum arbitrium id, quod in nobis est a natura, et secundum vires innatas. Probatur consequentia ex Augustino, qui instar omnium est in hoc tractu, ita enim asserit in libro de spiritu et littera, cap. 35. *Liberum*, inquit, *arbitrium naturaliter tributum a creatore animæ, media vis est, quæ vel intendi ad finem, vel inclinari ad infidelitatem potest, et ideo nec istam voluntatem, quæ credit Deo, dici potest habere, quam non accipit; quandoquidem vocante Deo surgit de libero arbitrio, quod naturaliter concreatum accepit*, etc. Media vis est liberum arbitrium ex Augustino, quæ vel intendi ad fidem, vel inclinari ad infidelitatem potest, et naturaliter tributa a Creatore; ergo secundum eumdem modum et vires, quantum est ex intrinseco sui, inclinatur ad finem et infidelitatem secundum Augustinum, et solum est differentia, quod voluntas credendi vocante Deo per gratiam surgat de libero arbitrio, quod naturaliter concreatum accepit. Surgere enim idem est ac produci et emanere in sensu Augustini. Item, cap. 34. *Attendat et videat*, inquit, *non ideo tantum istam voluntatem divino muneri tribuendam, quod ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, verum etiam quod visorum suasionibus agat Deus*, etc. Ergo voluntas illa bona tribui potest Deo ex Augustino, tum quod ex libero arbitrio est, ea ratione qua in capite sequenti, et verbis allatis definitur ab eo media virtus animæ quæ ad infidelitatem et fidem inclinari potest; ad infidelitatem autem virtute naturali agit, ergo ad fidem eadem virtute agit, ut accedit divina vocatio. Videatur idem *libr. de gratia Christi contra Pelagium principio*, qui interpretatur subdolas ejus evasiones, quatenus admittebat gratiam Christi; sed eam intendebat consistere in eo quod dedit liberum arbitrium, quo posset homo in bonum et malum, vel in lege, vel in exemplo Christi, vel liberatione a peccato incurso.

Augustin.

Liberum arbitrium tributum a natura vis media est inter fidem et infidelitatem.

Contra primum modum replicat, quod si bona voluntas esset ex solo libero arbitrio, sive alia gratia superaddita, plus haberet ex seipso homo, quam a Deo, quia solam potentiam recipit a Deo ipsi concreatam, voluntatem et actum haberet ex seipso, nempe virtute naturali liberi arbitrii.

21. August. Deinde, in libro de prædestinatione Sanctorum c. 5. *Non ideo*, inquit, *hac de re solis votis agendum est, ut non subinferatur ad bene vivendum nostræ efficaciæ voluntatis. Adjutor enim Deus dicitur, nec adjuvari potest, nisi qui sponte aliquid conatur*, etc. Ergo voluntas Deo adjutore per vires innatas elicit actum bonum, quæ est perpetua doctrina Augustini de voluntate, ut ipsa adjuta per gratiam, elicit opera salutis, resistit tentationibus, vincit fomitem, observat legem, ad quæ omnia comparatur voluntas per virtutem innatam, et adjuvante gratia Dei, sine qua esset infirma. Hæc autem infirmitas intelligitur quoad vires innatas incursa per vulnus peccati, eadem etiam in parte dicitur sanari quoad vires innatas per gratiam, qua adjuvatur infirmitas; et hic est sensus Conciliorum et Patrum adversum Pelagianos et Semipelagianos, et ut cæteros omittam.

22. Probatio ex Trident. Probatur ex Tridentino *sess.* 6. *cap.* 5. ubi initium justificationis in divinam vocationem reducit; in voluntatem vero liberam liberum assensum et cooperationem : *Ita*, inquit, *ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe illam, et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit*; *unde in sacris litteris, cum dicitur*: *Convertimini ad me, et ego convertar ab vos, libertatis nostræ admonemur*, etc. Hominem ipsum libere aliquid agere assentiendo et cooperando vocationi, ut distinguitur per vires innatas libertatis ab ipsa gratia præveniente voluntas, docet Concilium ; ergo dicit quod eadem libertate, qua recipit inspirationem, possit abjicere; abjicere autem potest per solas vires naturales liberi arbitrii, per quas deserere potest etiam fidem receptam, sicut et vocationem ; ergo per easdem cooperatur libere assentiendo. Vires autem libertatis esse naturales, nemo hactenus in dubium vocat, sicut et libertatem ipsam convenire naturaliter nostro arbitrio, unde sumit denominationem ; si ergo admonemur nostræ libertatis, ut per eam convertamur assentiendo et cooperando gratiæ, id intelligi debet de usu libertatis innatæ. Atque hunc quidem sensum facit primus Canon illius sessionis : Canon. 1.
Si quis dixerit hominem suis operibus, vel quæ per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo, anathema sit. Ergo per opera, quæ fiunt per humanæ naturæ vires simul cum gratia concurrente potest, nam quod negatur in sensu exclusivo, affirmatur posse in sensu cumulativo et adjuncto principio excluso, nempe gratia. Eumdem sensum præfert Canon secundus, in quo damnatur error Pelagii, sicut Canon. 2.
in primo : *Si quis dixerit ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam æternam promereri possit, quasi liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamen et difficulter possit, anathema sit*. Ubi Concilium non supponit alias vires ex parte nostri ad bene vivendum, nisi innatas liberi arbitrii, quas definit esse insufficientes sine gratia ad simpliciter posse; supponit ergo easdem cum gratia simpliciter posse, et damnat tantum asserentes posse liberum arbitrium, licet ægre absque divina gratia.

Canon 4. Eumdem sensum facit canon quartus: *Si quis dixerit liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo vocanti et excitanti, quoad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit, mereque passive se habere, anathema sit*, etc. Hic etiam damnat Concilium negantes liberum arbitrium in nobis; asserit Concilium liberum arbitrium, et definit ipsum coagere gratiæ vocanti et excitanti; ergo per vires proprias liberi arbitrii, et innatas concurrit.

23. Sequela dictorum. Ex his ergo satis probata manet minor. Sed eodem fundamento, quo in via concurrunt vires innatæ liberi arbitrii ad actum supernaturalem, ita et potentiæ in patria; ergo intellectus et voluntas in ordine ad finem supernaturalem agunt per vires innatas. Probatur consequentia, quia eodem fundamento adstruitur necessitas elevationis in via et in patria, et infirmitas naturæ ad opera supernaturalia.

24. Responsio. Quod si dicas in via non concurrere voluntatem, aut intellectum, nisi instrumentaliter, vel per potentiam obedientialem modo *supra* explicato.

Impugnatio. Concursus per modum potentiæ obedientialis, aut instrumenti, non salvat liberum arbitrium. Contra, hoc non salvat liberum arbitrium ut est in natura, quod nequit dici. Probatur antecedens, quia motio instrumentalis seu instrumenti non est in potestate instrumenti, quod mere passive se habet ad illam, neque effectus talis motionis est in ejus potestate, inquantum agit ut instrumentum. Idem dicendum de potentia obedientiali, quam nequit homo applicare, et tantum respicit concursum Dei, et usum sui a Deo in ordine ad illum effectum, ad quem a solo Deo assumitur, cui soli subest, et in se est inchoata et incompleta. Dicere autem liberum arbitrium concurrere ad actum per modum liberi arbitrii, ut ab omnibus definitur, ex eo solum quod Deus eo solum utatur inquantum includit potentiam obedientialem diversam ab innata, vel ut concurrit per modum instrumenti (quo tollatur omnis influxus virtutis innatæ, et quæ ei competit, qua est præcise liberum arbitrium in reipsa, valere quidquam ad opera supernaturalia cum gratia Dei adjutum et elevatum) non cohæret doctrinæ traditæ, a quo modo loquendi et disserendi recedunt hi auctores in tractatu de libero arbitrio et auxiliis gratiæ, et tollitur subinde fundamentum meriti, tollitur lex præcipiens opera supernaturalia, quia omnis lex et præceptum est respectu voluntatis, qua libera est, et sic solum est capax libertatis. Hæc ergo solutio est omnino evitanda, nam ad voluntatem sicut qua libera est spectat observantia præceptorum, ita etiam gratiæ qua adjuvatur, ut possit observare præcepta, datur in adjutorium suæ libertatis naturalis, de se alioquin insufficientis, quæ sit sufficiens per gratiam. Tolli fundamentum meriti et præceptorum.

Dices ergo in via quidem concurrere liberum arbitrium per virtutem innatam ad actus supernaturales, adjutam gratia, quia hoc requiritur ad meritum; sed in patria non se habere per modum liberi arbitrii, sed agere necessario, et ex hoc vel ex eminentia operationis et objecti non posse concurrere per vires innatas. 25. Responsio.

Contra, necessitas operationis nihil obstat, quia etiam in via operatio intellectus, ut procedit ab intellectu, est necessaria, requirit tamen gratiam; neque solum attenditur a Patribus libertas, sed insufficientia naturæ ad opera supernaturalia, sive libere se habet, sive necessario se habet potentia. Non obstat natura operationis, quia est actus vitalis ea vitalitate, quæ convenit operationibus in via, specialiter ut procedunt a potentiis secundum virtutem innatam potentiarum, qua se Impugnatio. Potentias in patria concurrere per virtutem innatam.

[Non obstat natura actus.] vitaliter movent ad suas operationes. Hæc ratio non salvatur aliter in patria per concursum instrumentalem, aut obedientialis potentiæ, quia hæ rationes, quæ sunt communes viventibus et non viventibus non possunt esse principia influentia vitam in operationes. Non obstat eminentia objecti, quia est perfectissimum, in quo quietatur potentia, et contentum sub suo objecto primo; ergo activitas, quæ in potentiis salvanda est, est illa quæ convenit ex virtute innata, et quæ potest esse principium attingendi finito modo ex parte operationis et tendentiæ potentiarum in ordine ad infinitum objectum, quia potentia activa innata salvari potest in ordine ad operationem, per quam salvatur ejus tendentia.

[Neque eminentia objecti.]

26.

[Confirm. Ex Clementina Ad nostrum de Hæreticis.]

Confirmatur *ex Clementina, Ad nostrum, de Hæreticis*, de qua *supra* actum est *quæstione undecima distinctionis præcedentis.* Begardi asserebant visionem beatificam haberi viribus naturalibus. Hoc damnat Concilium sine lumine gloriæ, et elevatione esse possibile; ergo supponit perinde ac alia Concilia contra Pelagianos vires naturales intellectus cum gratia attingere objectum supernaturale, ut Deum per fidem, sic etiam, inquam, ex iisdem principiis Concilium damnans hunc errorem, et adjungens necessitatem luminis et elevationis, supponit intellectum per vires naturales concurrere simul cum lumine, illudque solum damnat, quo dicitur vires naturales sine gratia et elevatione sufficere.

27. Hinc ergo ex probatione majoris et minoris recte sequitur consequentia illata, nempe inæqualitatem visionis sequi ex inæqualitate intellectus. Quæ etiam ex probatione minoris satis claret, quia in via commendatur major conatus voluntatis in actum supernaturalem, ideoque reprehenditur duritia cordis, et tarditas ad credendum in discipulis; commendatur fides major Centurionis et Syrophœnissæ et Hemorrhoidis. Intensio etiam actus charitatis est in præcepto, ut *diliges Dominum*, etc. *ex toto corde*, etc. Deinde, quia intensio actus est laudabilis, et inter ejus circumstantias, deinde, voluntas libere agens ad actum, ut supponitur, potest intensius aut remissius Conatus autem voluntatis exercitus in actum secundum, est respectu alicujus gradus in actu; ergo est repectu intensionis inæqualis ei, ad quam remisse se habet voluntas, quæ inæqualitas nequit esse ex solo habitu, qui semper, quantum est ex se, agit per modum naturæ, et quantum potest; si ergo esset tota ratio agendi, haberet eumdem semper effectum, et inutilis esset conatus major voluntatis, ex quo nihil perfectionis accresceret effectui. Quod autem præstat major conatus voluntatis, idem præstat virtus ejus perfectior applicata, quia conatus ipse nihil aliud designat quam applicationem virtutis in agendo, et quo perfectior est, eo perfectiorem ad effectum ordinari potest.

[Præceptum dilectionis.]

[Intensio actus ex majori connatu voluntatis.]

Objiciunt adversarii, potissimum Suarez, plura contra hanc conclusionem, quæ ad pauciora reduci possunt. Primo objicit quod virtus naturalis sit ordinis inferioris ad visionem, et improportionata effectui. Quod virtus naturalis, ut naturalis, non respiciat effectum supernaturalem, sed naturalem, ad quam limitatur, quia haberet ordinem ad effectum supernaturalem, vel causæ principalis, vel instrumentalis; neutrum dici potest. Deinde, si daretur virtus activa naturalis, etiam daretur in eodem intellectu potentia passiva naturalis, sequeretur etiam ex perfectiori virtute inæqualis visio. Nequit influere nisi ut elevatus est; si sic influit, non influit per virtutem naturalem. 28.

[Objectiones contra conclusionem.]

Item, quia si influeret per virtutem na- 29.

turalem, difficillime salvari posset visionem esse supernaturalem, sequeretur quod posset producere gratiam, augere habitus supernaturales; ita Cabrera.

Responsio. Respondetur hæc nihil urgere, quia ut est probatum, in via concurrit liberum arbitium qua liberum arbritium est ad actus supernaturales si simul cum gratia et sententia contraria tollit liberum arbitrium et totum fundamentum meriti; male etiam interpretatur Canones Ecclesiæ de necessitate gratiæ, quia illi non excludunt concursum liberi arbritii per virtutem innatam, et præter jam dicta modus ipse loquendi Patrum, quo vocant gratiam Christi quam definiunt necessariam ad opus bonum. Vocant, inquam, adjutorium, auxilium, dispositionem, præpositionem voluntatis, ut consentiat libere in bonum, hoc, inquam, designat liberum arbitrium concurrere cum adjutorio et auxilio, quia adjutorium est collocatio virtutis accedentis et complentis actum primum, quia, ut dicit Paulus, *non ego, sed gratia Dei mecum*, id est, non ego solus, et viribus propriis, sed gratia Dei mecum in adjutorium. Et Augustinus dicit Deum non esse adjutorem nisi operantibus. Concurrit ergo liberum arbitrium per virtutem innatam ad actus supernaturales, sed necessario requirit auxilium gratiæ supernaturalis, ut hæc virtus ejus insufficiens et inchoata compleatur in actu primo per principium supernaturale adjunctum, quam sententiam opinor esse Doctoris Angelici et omnium Antiquorum, et tam mihi certa est quam dari liberum arbitrium in nobis in ordine ad opera salutis; et quidquid probat dari liberum arbitrium ad meritum, probat ejus concursum, quia consistit in potentia activa et non passiva; esse autem doctrinam S. Thomæ patet *ex* 1. *part. quæst.* 12. *art.* 5.

Modus loquendi Patrum.

Conclusio præmissa est D. Thom.

30. *Cum igitur*, inquit, *virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi; et hoc argumentum virtutis intellectiva illuminationem vocamus*, etc. Et lib. 3. contra Gentes cap. 54. in argumento 4. *Virtus intellectus naturalis non sufficit ad videndum divinam essentiam; ergo oportet quod augeatur ei virtus, ad hoc, ut ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem argumentum per intensionem naturalis virtutis; oportet igitur, quod fiat augmentum per alicujus novæ dispositionis adeptionem*, etc. Per quæ satis constat quid intendit *priori loco, art.* 6. *ad* 3. quando dicit diversitatem visionis provenire *ex diversa facultate intellectus, non quidem naturali, sed gloriosa*, etc. ubi per *gloriosam* intendit intellectum conjunctum cum lumine, alioquin non diceret provenire ex diversa facultate intellectus; et negans provenire a facultate naturali, intendit illam seorsim sumptam ab adjutorio luminis elev..ntis.

Objectiones ergo præmissæ habent eamdem solutionem ex D. Thoma et Patribus, nempe liberum arbitrium aut potentias non esse ex virtute innata solitarie sumpta sufficientes in opus supernaturale; posse adjuncta gratia et elevatione, non quod hæc tota sit virtus agendi, aut usus et applicatio potentiæ obedientialis tantum, sed applicatio virtutis innatæ, et alias insufficientis per concursum adjunctum supernaturalem, non requiritur alia responsio in specie, nisi quoad ea quæ assumit Cabrera de intensione et productione habitus infusi, quæ consequentia nulla est.

Solutio objectionum.

(p) *Ex hoc patet sextum*, etc. Movet dubium an æque gaudeat beatus de sua, et aliorum beatitudine. Respondet primo negative, quia secundum ordinem charitatis magis tenetur diligere post Dem sepsum, et propriam salutem, sicut magis

31. An æquale sit gaudium beati de propria, et aliorum gloria?

tenetur evitare peccatum proprium quam alienum.

Respondet secundo magis intensive diligere propriam beatitudinem; extensive vero magis diligere beatitudinem majorem aliorum quia scilicet gaudebit de quolibet bono in aliis beatis, et de excessu cujuslibet.

SCHOLIUM.

Per denarium in parabola Matthæi, Patres intelligunt vitam æternam. Greg. hom. 16. in Ezechiel. Nazianz. orat. 40. August. homil. 59. de verbo dom. Hieron. 2. contra Jovin. et in illum locum, ubi etiam Anselm. Chrysost. et alii. Doctor etiam exponit de essentia divina, sed in idem fere incidit.

10. Ad arg. quæst. 5. Vide in 3. d. 3. q. 1. et d. 14. q. 2. In præced. cap. de substantia.

(q) Ad argumenta illius quæstionis. Ad primum, quod singuli recipiunt singulos denarios, etc. Dicitur quod verum est, et exponitur de vita æterna, quam quilibet accipit. Aliter expono, quod ille denarius est essentia divina, quæ est idem objectum omnium beatorum, et datur omnibus sub æquali ratione, quia infinita ex parte objecti.

Intelligens rem, aliter quam est, fallitur, explicatur.

Ad secundum dico, quod omnes illæ propositiones sunt truncatæ; adverbium enim, nisi habeat participium vel verbum, semper est truncata locutio, sive incongrua; sic est propositio hæc in proposito, qui intelligit, rem aliter quam est, fallitur. Hæc enim alietas potest poni circa actum intelligendi, et sic est propositio falsa, quia omnis intellectus creatus intelligit rem aliter quam est, quia intellectio est accidens, intellectus autem potest esse aliqua substantia, et sic non est propositio Augustini alia ab illa Philosophi, *ab eo quod res est, vel non est, oratio dicitur vera vel falsa.* Potest etiam poni circa rem, quæ intelligitur, et sic, intellectus, si rem aliter intelligit quam sit, falsum intelligit, et secundum hoc illud *aliter* dicit modum circa objectum, et sic, qui intelligit rem aliter quam est, fallitur, quia non intelligit eam; nihilominus tamen unus potest habere clariorem modum intelligendi alio.

Ad aliud dico, quod non est par fruitio, nec par gaudium, nec etiam par amor concupiscentiæ, nec etiam par delectatio sequens, licet enim sit de paribus, non tamen pari affectu. Intelligit ergo Augustinus extensive, non intensive, quia quilibet gaudebit de quolibet et de omnibus, de quibus alius gaudebit.

COMMENTARIUS

(q) *Ad argumenta illius quæstionis,* etc. scilicet quintæ quæstionis in ordine. Ad primum patet responsio hîc in littera et ex dictis in principio hujus quæstionis, ubi declarata est parabola. 32. Ad arg.

Ad secundum et tertium patet ex littera.

SCHOLIUM.

Resolvit tertiam quæst. quæ est ultima totius operis. Si teneatur dotes esse qualitates, erunt inæquales secundum diversitatem meritorum. Si vero impassibilitas sit extrinseca Dei manutenentia, ut dictum est d. præced. quæst. 13. et subtilitas sit Dei decretum de non concurrendo ad resistendum penetrationi, vel de ea facienda ad nutum beati, ut dictum est ibi quæst. 16. nulla erit in eis inæqualitas. Similiter resolvit de æqualitate

agilitatis, juxta varias opin. de ea ibi q. 14. de claritate vero, si est tantum perfectus color, de quo ibi constat posse esse inæqualem.

11. Decisio q. sextæ superioris.

(x) Ad tertiam quæstionem, dicendum quod si illæ beatitudines corporis ponuntur qualitates absolutæ positivæ, tunc erunt inæquales, quia sive perficiant corpus suum ex redundantia animæ ad corpus, sive a Deo immediate, differunt tamen secundum merita, quia merita sunt inæqualia, etiam cum beatitudo animarum sit inæqualis, illæ qualitates erunt inæquales. Si autem impassibilitas est solum possibilitas non patiendi corpus passione abjiciente a substantia, Deo præservante, ut visum est prius, et si subtilitas est possibilitas essendi corpus cum alio corpore pro libito voluntatis animæ suæ, tunc videtur de his, quod non recipiunt inæqualitatem, quia omnia corpora æqualiter præservantur a passione, et æqualiter possunt esse cum alio corpore; agilitas vero, si est in corporibus qualitas proportionis, posset esse æqualis. Si vero est secundum quod proportionantur virtuti animæ, et illa potest esse inæqualis, sic et agilitas. De claritate, si est tantum perfectus color in gradu perfecto, non est dubium quin sit inæqualis.

An dotes corporum gloriosorum sint inæquales?

Ad argumenta. Duo prima procedunt de impassibilitate et subtilitate; patet in corpore quæstionis quid sit dicendum. Ad illud in oppositum de claritate, concedo.

COMMENTARIUS.

34. Ad tertiam quæstionem.

(f) *Ad tertiam quæstionem*, etc. nempe quæ tertia est in hoc ordine, licet sit sexta in ordine reliquarum. Resolvit hanc quæstionem breviter ex dictis *in quæstionibus ultimis disp.* 49. in qua de dotibus disserit.

Respondet ergo dicendo, si consistunt in qualitatibus positivis superadditis, sive redundantibus ex anima in corpus, aut a Deo productis distinguuntur secundum merita. Quod si impassibilitas non sit qualitas superaddita, sed conservatio rei, esse æqualem dicit in omnibus, et idem dicendum de subtilitate, si consistat in assistentia Dei ad voluntatem beati, ut possit esse simul cum alio corpore, esse similiter æqualem; agilitas vero et claritas possunt esse inæqualia.

Objicies, quomodo salvari possit priores æquales in omnibus esse ex meritis imparibus. 35. Objectio. Responsio.

Respondetur, licet effectus sit indivisibilis et æqualis, potest correspondere idem pluribus meritis, sicut gradus primus gloriæ, qui debetur conversioni peccatoris, et virtuti Sacramenti, meritisque Christi, etiam correspondet primo merito justificati. Sic ergo omnia merita beatorum influnt in illas dotes, sive plura sint, sive pauciora, sicut influunt in ipsam gloriam animæ, cui secundum omnem suum gradum correspondet talis dispositio consequens in corpore; quod vero ipsa sit indivisibilis, non infert quin sit ex pluribus causis maxime moralibus, quarum intuitu collective datur.

SCHOLIUM.

Ad primam quæst. quæ est quarta hujus, declarat in quo sit inæqualitas pœnæ damni et videtur totam inæqualitatem ejus reduce,

re ad nolitionem, atque adeo ipsam privationem meram ubique esse æqualem. Ita sequuntur Doctorem Angles, q. de sacr. pœn. art. ult. diff. 2. Bassol. hîc q. 2. a. 2. Præterea Doctor 2. d. 37. q. 1. § Ex ista n. 9. et quodl. 18. art. 3. § Ex isto, docet privationes secundum se non dicere magis, nec minus, sed eas esse pejores, quæ melioribus rectitudinibus specie, vel numero privant; et infra ad secundum, ait privationem esse majorem, quia privat majori bono, vel quia magis involuntaria; et hanc opin. de æqualitate pœnæ damni in omnibus tenent Alens. 3. p. q. 57. m. 3. D. Bonavent. 4. d. 22. a. 1. q. 2. Vasq. 1. 2. d. 100. c. 3. et 5. citans Durand. et Palud. Assor. tom 1. lib. 4. c. 24. Oppositum tenent Richardus hîc art. 5. q. ult. Soto q. unic. art. 4. Suar. tom. 4. disp. 12. sect. 2. ubi modum explicandi Doctoris sequitur, sed tacito ejus nomine.

12. Decisio q. 4. superioris. (s) Ad primam quæstionem concedo, quod damnati erunt miseri, miseria scilicet animæ et corporis, et ita est duplex miseria, sicut et beati sunt beati in anima et corpore; miseria autem animæ est in duplici pœna, scilicet damni et vermis. De pœna damni dico, quod non est solum carentia, quia sic non esset pœna, sed carentia est boni apti nati inesse, et convenientis, quod debet inesse, non boni remoti, sed propinqui, nec cum hoc toto esset illa carentia pœna, nisi esset nolita, et ideo oportet quod sit carentia involuntaria; sic autem potest dupliciter intelligi inæqualis. Primo, quia esset carentia inæqualis, quia inæqualiter ordinati ad beatitudinem, quia ad alios et alios gradus beatitudinis. Similiter potest esse inæqualitas involuntaria, quia magis vellet minus bonum suum quam alterius.

Quid pœna damni?

Pœna damni quomodo inæqualis, secundum inæqualitatem culpæ?

Sed qualiter erit illa inæqualitas in illis? Dico quod erit secundum inæqualitatem culpæ, quia qui habet graviorem, habebit carentiam majoris boni, ad quod fuit ordinatus. Probo, quanto actus elicitur cum majori conatu, tanto debet habere majorem rectitudinem, et per consequens, tanto magis debet ordinari ad majus præmium; qui ergo gravius peccat, privat se majori bono; et sic patet secundum primum modum quomodo potest pœna damni esse inæqualis.

Ex nolitione sumit inæqualitatem pœnæ damni.

Ex alia parte, quanto aliquis gravius peccat, tanto magis dimittitur affectioni commodi, et privatur affectione justitiæ, et per consequens erit magis nolens peccatum suum, inquantum est causa pœnæ; ergo magis habebit de nolitione quam alius, quanto magis habet de affectione commodi.

(t) Contra, si ille qui fuit major peccator, magis diligit se, et sic magis tristatur de damno suo, tamen quantum diligit se, magis delectabitur probo, si talis magis diligit se, et voluntarie operatur circa se ut objectum dilectionis suæ, ut puta circa objectum beatissimum, et sic tunc aliqua delectatio erit in eis, quod est inconveniens. 13.

Pueri in Limbo habent beatitudinem istam naturalem, quia possunt seipsos considerare, et in illa consideratione stare.

Respondeo, si quilibet damnatus, et præcise Dæmones possent stare in quieta cognitione sua, et dilectione sua perpetua, et non determinarentur ab hoc vel ab alio, reputarent se beatos beatitudine naturali, et ideo in cognitione sua maxime quiescerent; et credo quod quia ab hoc impediuntur, quod est eis maxima pœna.

Et tunc ad rationem dicendum, quod nullus potest stare absolute

in cognitione et consideratione sua, sed tantum, ut est terminus cujusdam alterius, scilicet inferni, vel carentiæ, vel privationis tanti boni commodi; sicut infirmus considerat se, non tamen delectatur, quia non considerat se, nisi ut est terminus concupitæ sanitatis, qua caret, quam si obtinere non potest, amplius tristatur et punitur; et tunc dico, quod diligens se ad habendum aliquid, quod nunquam poterit habere, illa dilectio est causa mœroris et tristitiæ.

COMMENTARIUS.

36. Ad primam quæstionem

(f) *Ad primam quæstionem concedo*, etc. Supponit damnatos puniri anima et corpore. Duplex autem pœna est in anima, nempe damni et vermis. Dicit pœnam non consistere in nuda carentia nisi sit nolita, ideoque debet esse carentia involuntaria, quia debet esse carentia boni nati inesse. Duplex autem potest esse inæqualitas, vel potius ex duplici capite oriri, nempe quia ordinatur unus ad majus bonum quam alius, vel quia etiam minus bonum magis desideratur; potest ergo crescere ex natura habitus excedentis, quo privat, vel ex vehementiori actu voluntatis circa volitum aut nolitum. Plures enim magis tristantur circa perditionem minoris boni, quam alii circa perditionem boni majoris, ut avarus magis tristatur ex parvo dispendio, quam liberalis ex majori.

Debet esse nolita carentia ut sit pœna.

Inæqualitas ex duplici capite oritur.

Quomodo salvatur inæqualitas pœnæ damni.

Ex utroque patet esse inæqualitas pœnæ, quia qui gravius peccat, privat se majori rectitudine et merito, ad quæ per legem vocatur, et quæ sunt media acquirendæ gloriæ, ac proinde etiam consequenter se privat gloria, quæ alias corresponderet; magis etiam dimittitur affectioni commodi, et privatur affectione justitiæ, quæ est secundum rectam rationem, et consequenter erit magis nolens peccatum ex quo incurrit tantum incommodum.

(t) *Contra, si illæ*, etc. Objicit contra hunc secundum modum, ex quo dicit resultare inæqualitatem pœnæ, inde sequi quamvis peccator ex incommodo tristetur magis, quanto magis in eo prædominatur affectus commodi, tamen inde etiam sequetur in eo major delectatio de seipso, inquantum se amat magis, quam aliquod aliud, quia amat commodum sibi, ut fini *cui*. 37. Objectio.

Respondet damnatos non permitti in quieta et stabili consideratione sui, ut alias *supra* dixit de his pœnis in specie, et respondet ad rationem quod damnati non permittuntur in consideratione sui, nisi ut sunt terminus alicujus adjacentis noliti, ut inferni aut ignis, aut carentiæ beatitudinis et boni commodi; sicut infirmus considerat seipsum, non absolute, sed respective ad sanitem qua caret, et quam desiderat, et quanto magis concupiscit sanitatem, tanto magis sui consideratio cum carentia ejus est ei causa doloris. Vide quæ latius circa hæc dicta sunt, *distinct*. 44. *quæst*. 2. et 3.

Responsio.

Damnati non considerant se nisi respective ad pœnas.

Conclusionem positam de inæqualitate pœnæ damni, tenent Abulensis in 25. *Matth*. supplementum Gabrielis *in* 4. *d*. 44. *q*. 3. *art*. 3. *concl*. 3. Almainus *cap*. *ultimo moralium*, Curiel. *art*. 4. *dub*. 1. Videantur alii, quod citat Scholiastes. Ratio conclusionis est, quia pœna damni in parvulis et adultis esset eadem; quod videtur inconveniens. Secundo, quia meritis inæqualibus correspondet præmium essentiale inæquale; ergo etiam peccatis inæqualibus pœna essentialis et inæqualis damni. Tertio, quia major est pœna damni quam sensus; ergo debet crescere ex peccato majori et multiplicato. Quarto, non obstat quod consistat in privatione,

37. Conclusio ab aliis tenetur.

quia etiam aversio peccati unius excedit aversionem alterius, licet utraque consistat in privatione. Deinde, hæc privatio est moralis quantum ad rationem pœnæ, quia supponit debitum in voluntate respective ad gloriam, inquantum per voluntatem antecedentem Deus mediante lege, vocatione, aliis mediis ordinaverit voluntatem creatam ad gloriam per merita acquirendam. Unde, privando se rectitudine multifaria operum, privavit etiam se per eadem peccata gloria in gradu proportionato illis meritis, quorum debitrix erat voluntas in ordine ad gloriam acquirendam in eadem proportione ; licet ergo privatio physica æqualis sit in eo sensu, quo tollit simpliciter gloriam, et in omni suo gradu, tamen privatio moralis non erit æqualis, sicut neque debitum æquale est. Accedit quod hæc privatio non solum opponitur gloriæ secundum speciem, sed etiam gradum perfectionis, ita ut sit tantæ gloriæ, quanta exclusa est per demerita, sublata rectitudine, quæ deberet inesse, et secundum gradum rectitudinis, non solum in specie, sed in individuo ; voluntas enim debitrix est hîc et nunc ut operatur, operari secundum regulam præsentem, cui opponitur peccatum, quod committit. Hæc autem rectitudo, quæ hîc et nunc excluditur per malitiam oppositam, et deberet esse, habet sibi commensuratum gradum gloriæ, et sicut peccatum opponitur directe ipsi rectitudini, ita includit damnum gloriæ correspondentis, quod consistit in privatione illius gloriæ commensurata ipsi in substantia et gradu. Et hoc modo crescit privatio quantum crescit in gradu ipsa gloria.

Inæqualitas pœnæ damni unde consurgit.

Oppositio ejus ad gloriam.

38. Modus dicendi quorumdam rejicitur.

Hinc excluditur modus, quo Gabriel declarat hunc excessum privationis, et pœnæ damni respective ad gratiam et merita, quæ ante lapsum fuerunt, quia hic modus destruit conclusionem ; si enim quis habens plura merita, et peccaret finaliter peccato leviori, quam alii, qui nunquam habuerunt gratiam et merita, sequeretur talem habere majorem pœnam damni, quod est absurdum. Distinguenda igitur est pœna damni essentialis a pœna damni accidentalis ; quæ distinctio sumenda est non ex statu, quem habuit damnatus, sed ex præcisa ratione peccati, et causat damnum, privando directe ipsa rectitudine, quæ deberet inesse, et consequenter gloria correspondente illi rectitudini, et hæc est pœna essentialis damni, quæ consequitur per se ad peccatum. Secunda pœna est accidentalis ex statu viatoris peccantis finaliter, aut non resipiscentis, si is habuit plura merita et gratiam, ea amittit per peccatum finale ; hoc tamen per accidens est, ut talia fuerint, et damnum eorum proinde ut causatur ab hoc peccato, est per accidens, sicut erat per accidens talia præcessisse. Pœna ergo damni essentialis explicanda est modo dicto, sicut solemus etiam explicare differentiam inæqualitatis inter eadem specie peccata, aut etiam diversa, ut suo loco tractatur.

39. Objectio. Privatio non suscipit magis et minus.

Objiciunt alii, ut Durandus *in* 4. *d.* 44. et Paludanus *eadem q.* 1. *conclus.* 2. Capreolus *q.* 2. *art.* 3. et alii, quos citat pro opposita sententia Scholiastes, quod pœna damni sit privatio totalis visionis beatificæ ; sed privatio non suscipit magis et minus, ergo neque inæqualitatem.

Responsio.

Respondetur, quod privatio in specie in ratione damni tanto major est, quanto forma est perfectior, qua privat. Unde in proposito non solum attenditur illa privatio secundum rationem seu oppositionem in specie, sed etiam oppositionem in individuo, qua privat gloria et visione commensurata rectitudini, qua hîc et nunc privat peccatum, et quæ est damnum, quod per peccatum incurritur; negatur

ergo minor, quia sicut aptitudo et debitum proximum illius beatitudinis extenditur ad ipsam non in specie tantum, sed etiam in gradu et individuo, sic etiam privatio ad eamdem sub his rationibus extenditur et distinguitur a privatione in specie per determinationem superadditam. Reliquæ objectiones facile ex dictis resolvuntur.

SCHOLIUM.

Pœnam vermis, quæ est tristitia de peccatis non propter Deum, sed quatenus privant bono commodi, docet esse inæqualem, secundum inæqualitatem culpæ, de quo supra d. 44. q. 2. Item, pœnam ignis esse inæqualem, quatenus inæqualiter immutabit potentias. Et ponit tres modos dicendi, an ista inæqualitas erit per inæqualitatem ignis comburentis in se, vel in applicatione, vel sine illa inæqualitate per alium modum possibilem ei, cujus judicia sunt abyssus multa, cui sit laus, honor, virtus, gloria, per infinita sæculorum sæcula. Amen.

14. d. 44. q. 2. Unde inæqualitas pœnæ vermis.

(u) De pœna vermis dico, sicut de prima. Illa enim pœna vermis erit quædam tristitia, et continuus remorsus conscientiæ, et ista pœna erit eis inæqualis, sicut tristitia, qua nollent isti mala pati, est eis inæqualis, ut dictum est *supra*, inquantum tollit ab eis bonum commodi; sic enim habebunt remorsum majorem vel minorem, secundum proportionem culpæ, sicut de peccato graviori infligitur eis gravior pœna.

Si quæras vel dicas, quod isti sunt æquales in naturalibus, inæquales tamen in conatu voluntatis ad peccandum; ergo debetur eis pœna æqualis propter æqualitatem in naturalibus, vel inæqualis propter majorem vel minorem conatum. Respondeo, sicut *supra* de beatitudine, non enim est æqualis beatitudo propter æqualitatem in naturalibus, nec propter æqualitatem boni actus eliciti; sed secundum quod est major conatus in hoc quam in illo, secundum hoc est majus meritum, et majus præmium; sic in proposito, licet voluntates peccantium, et actus fuerint æquales, non tamen æque fuit in eis culpa, quia non fuit in quolibet æqualis conatus in peccato; quare nec æqualis pœna in puniendo.

In solut. 2. quæstiunc. Conatus scilicet ex parte voluntatis, forte ut distinctæ a concausa, quia concausa naturaliter agit.

15. Quomodo ignis in æqualiter puniet damnatos.

(v) De pœna ignis dico, quod ignis immutat sensum, et mediante sensu immutat appetitum sensitivum, et mediante illo, voluntatem, et inæqualiter objectum potest esse. Sed eritne ista inæqualis immutatio, vel quia ignis in se est inæqualis, vel quia corpora inæqualiter immutantur ab eis?

An ipse ignis erit inæqualis, tripliciter explicatur. Job 24.

Dico quod si illa corpora damnata erunt sine motu locali, ita quod non movebuntur de loco ad locum, tunc afflictiva erunt inæqualia; et hoc est rationabilius, quod sint inæqualia quam æqualia, quia sic sunt pauciora miracula in damnatione eorum. Si enim est afflictivum æquale, et tamen unus minus, et alius magis punitur, erit ibi perpetuum miraculum. Si autem sunt mobiles, et transferantur de loco ad locum, tunc possunt transferri de uno afflictivo in uno gradu, ad aliud afflictivum in alio gradu, secundum illud Job : *Transibunt ab aquis nivium ad calorem nimium.* Vel si erit æquale, potest dici quod est eis intrinsecum afflictivum eorum, vel perpetuo contiguativum, sicut

concederetur modo de Dæmonibus, et ad hoc videtur esse Augustinus 12. *De Civit. Dei cap.* 16. in quadam auctoritate, quæ sic incipit : *Non est negandum.*

Ad arg. quæst. 4. superioris. In 3. art. (x) Ad argumentum primum dico, quod ratione habitus, quem negat privatio, non est major una quam alia, sed ratione malitiæ et majoris boni, quod privat, potest esse major, quia privatio majoris boni ; vel potest dici quod est inæqualis inquantum involuntaria.

16. (y) Ad secundum patet responsio. (z) Ad tertium dico, quod secundum justitiam distributivam non potest dari pejori plus de bono, si est simpliciter magis bonum et huic ; si vero non est bonum huic, est tamen bonum simpliciter, majus bene potest dari ; et sic est de pœna in proposito.

Ad ultimum, nego quod excessus in pœna debeat attendi secundum quantitatem extensionis, quia per se culpæ correspondet pœna secundum intensionem, secundum justitiam distributivam. Unde (sicut dixi supra) Deus posset infli- Dist. 46. q. 4. in fin. et 49. q. 6. gere pœnam aliquam, quæ si tantum per momentum duraret, sufficienter tamen puniret peccatum; nec forte duratio pœnæ cadit sub demerito, sicut nec duratio beatitudinis sub merito, sed ratione liberalitatis.

Et quando dicis, quod gravitas accipit extensionem in peccato, quia secundum infinitatem, et secundum hoc correspondet pœna, dico quod peccatum non dicitur infinitum, nisi quia separat ab infinito, non quod formaliter malitia sit infinita, quia talis, et tanta est, quanta est bonitas, quæ nata fuisset inesse illi actui, si secuncundum debitas circumstantias fuisset elicitus ; sed hæc non fuisset infinita, nec possibile fuisset esse infinitam, nisi pro tanto, quia conjungit infinito. Hoc patet de fide ad Petrum circa medium, et ideo pœna durat, quia peccatum in eis durat. Unde dicit : *Permanente in eis injustæ affectionis malo, permanet in eis justæ retributionis damnato,* a qua nos custodire dignetur, qui est benedictus in sæcula sæculorum. Amen.

COMMENTARIUS.

(u) *De pœna vermis,* etc. Est secunda conclusio, in qua docet pœnam vermis etiam fore inæqualem, quæ consistit in tristitia ex remorsu conscientiæ et peccatorum inquantum tollunt bonum commodi ; quo majus autem commodum fuit, quo privat peccatum, eo major erit hæc tristitia. Vide quæ dicta sunt in superiori conclusione. 40. 2. Conclus. de pœna vermis

Objicit præterea contra hanc, inæquales esse damnatos in naturalibus, et respondet quod hæc pœna non sequitur ad naturalia, sed ad demerita, sicut alias *supra* dixit de inæqualitate gloriæ ex meritis inæqualibus. Justitia enim Dei proinde respicit proportionem meriti ad gloriam, et demeriti ad pœnam. Objectio. Solvitur.

(v) *De pœna ignis dico,* etc. Est tertia conclusio quod hæc pœna sit inæqualis. Hæc est conclusio fidei, quam alias probavimus *d.* 44. *q.* 2. et hîc supponitur. Modum autem docet in littera, ex quo hæc inæqualitas ex parte afflictivi, et ex parte repugnantis voluntatis possit consistere. 41. 3. Conclus.

(x) *Ad argumenta. Ad primum,* etc. Hoc

Ad argumenta. Ad primum. est argumentum, quod jam solutum est in prima conclusione, de privatione : An possit esse major aut minor. Dicit ratione habitus in specie non esse majorem aut minorem, sed esse majorem aut minorem, ut comparatur ad bonum majus aut minus, quo privat, in individuo scilicet, quæ solutio quadrat dictis.

Ad secundum. (y) *Ad secundum*, patet ex dictis, quod ignis non sit idem omnium quantum ad applicationem, cruciatum et tormenta, quæ exigentibus peccatis diversa erunt.

(z) *Ad tertium*, etc. Respondet quod pœna licet in se sit bona, tamen est mala damnatis secundum affectionem commodi; æquivocat ergo ratio, aliquid enim in se bonum simpliciter, est malum huic. Unde si pejor habeat majorem pœnam, non sequitur plus habere de bono.

Ultimum argumentum petit aliam difficultatem : *An pœna sit infinita?*

Prima conclusio : Tam pœna damni quam sensus finita intensive. Probatur quia peccata sunt inæqualia, et diversis pœnis de facto puniuntur majora majoribus, minora minoribus; sed si quælibet esset infinita, non posset hæc disparitas reperiri, ergo, etc. Idem patet de utraque, quia nemini debetur nisi gloria finita; ergo ejus privatio erit finita. Item, quicumque dolor causatus est finitus; ergo et pœna sensus, quæ in hoc dolore consistit.

42. Pœna finita intensive.

Objicies, tam aversio quam conversio in peccato mortali dicunt malitiam infinitam; ergo debetur eis pœna infinita.

43. Objectio.

Responsio. Respondetur negando antecedens.

Objectio. Objicies secundo : Si pœna sensus debita mortali esset finita, sequeretur pœnam sensus debitam venialibus saltem multiplicatis, esse æqualem, quod est absurdum, quia venialia quantum libet multiplicata non æquantur in malitia uni mortali; ergo neque pœna proportionata. Deinde saltem odium Dei quantum ad conversionem habet malitiam infinitam, quia terminatur ad infinitum objectum; ergo pœna ei debita debet esse infinita. 2. Objectio

Tertio, peccato mortali, quod durat per unum instans, debetur pœna aliqua; ergo ei quod durat per horam pœna major, et consequenter pœna infinita, sicut instantia infinita sunt. 3. Objectio.

Ad primum respondetur, negando sequelam, quia licet illa pœna sit finita, tamen est alterius rationis, a pœna debita venialibus manentibus intra latitudinen venialium. Aliqui concedunt quantum ad acerbitatem et intensionem incendii posse æquari has pœnas. Ita Cajet. *q.* 88. *art.* 4. Conrad. *art.* 5. *q.* 87. Durand. *in* 4. *d.* 21. eique favet D. Thomas *q.* 87. *art.* 5. ubique infinitam negat esse distantiam inter peccatum mortale et veniale quantum ad conclusionem, et quantum ad pœnam debitam ipsi, qualis est pœna sensus. 44. Ad 1.

Pœna mortalis, et venialis diversa.

Si secludatur ergo pœna remorsus seu vermis conscientiæ, possunt æquari, quantum ad intensionem incendii. Sed melius negatur ex ratione jam dicta, et exemplis lucis matutinæ meridianæ, viri et pueri, visus noctuæ et aliquæ, quia quantumlibet intendatur in his alterum extremum, non æquiparat alteram, quia sic transcenderet latitudinem sui proprii extremi, ita in mortalibus et venialibus contingit, quantum ad malitiam et pœnam.

Ad aliud negatur odium Dei habere malitiam infinitam intensive.

Ad ultimum, petit difficultatem communem de merito, an correspondeat singulis instantibus diversa bonitas aut præmium.

Respondetur non correspondere, nisi

totale præmium, aut pœnam actibus, quæ servata proportione divisibilis est secundùm divisionem durationis.

45. 2. Conclus. Secunda conclusio : Pœna debita peccato mortali est syncategorematice etiam finita, et non infinita; est contra Almainum *tract.* 3. *moralium*, *cap.* 29. qui partem negativam adstruit. Explicatur conclusio, cujus sensus est, pœnam finitam in ratione punitionis ita commensurari peccato mortali, ut illud non sit dignum majori pœna, et majori in infinitum. Oppositum docet præfatus auctor, nempe peccatum mortale ita dignum esse pœna, ut quacumque finita, et possibili data, ipsum sit adhuc ex malitia majori dignum, et majori in infinitum syncategorematice. Probatur conclusio, quia malitia pecci mortalis quantum ad aversionem conversionem finita est. Secundo, alias sequeretur quod peccata mortalia æquali pœna punirentur, aut deberent saltem puniri.

Pœnam non esse infinitam syncategorematice.

Probatio.

46. Objectiones. Objicit adversarius peccatum mortale excedere quamcumque pœnam infinitam in ratione mali. Deinde, pœna quantumcumque magna, non est sufficiens satisfacere pro peccato mortali. Tertio, est infinitæ malitiæ; ergo.

Ad primum. Responsio. Ad primum, respondetur quodcumque malum culpæ, etiam veniale, esse magis malum quam sit pœna; neganda ergo est ista consequentia. Pœna ut malum nunquam adæquatur culpæ etiam veniali, ut habet rationem depressionis peccatoris, et punitionis ejus, sic adæquat peccatum quantum ad hunc effectum, et proportionem requisitam per justitiam, ut tanta sint tormenta ejus, quantum in deliciis se glorificavit.

Pœna quomodo adæquat culpam.

Ad secundum : Quidquid sit de antecedente, negatur consequentia, quia ordinata est non in satisfactionem, sed in satispassionem, et depressionem peccatoris. Ad secundum.

Ad tertium, negatur peccatum esse infinitæ malitiæ, quamvis non intelligatur crescere in diverso genere, nempe fieri mortale ex veniali per adjectionem partis et partis, sed ex natura sua et genere hoc habet. Ad 3.

Subinde Doctor ad finem illius responsionis ostendit perpetuitatem pœnæ, quæ est veritas fidei *supra* probata *dist.* 46. causam autem hujus pepetuitatis illic ostendit, et hîc ex Gregorio, quia semper continuatur peccatum, cui adjungi potest quod hoc damnum incurrit juste, et secundum legem Dei, quam affert Augustinus, 1. *de fide contra Manichæos cap.* 19.

Hîc finit per Dei gratiam Commentarius in Quartum Doctoris. Ad gloriam ipsius Dei sit, et sanctissimæ Virginis, Sanctorum Patritii, Francisci, Antonii, Isidori, et omnium civium cœlestium brevitatis gratia et festinationis, quia impressor expeditionem urget; plura reliqui, quæ in hac quæstione proposui tractare, et in superioribus insinuavi. Sed hujus laboris et propositi filum excidit tempus, cui parendum erat; præmissa in alium locum refero, et potissimum de pœnis parvulorum, quia in re non pigebit Lectorem adire doctissimum tractatum Illustrissimi nostri Tuamensis Archiepiscopi in Hibernia, Fratris Florentii Conryo, quem pro defensione Augustini scripsit. Quæstio spectat *ad dist.* 33. *secundi Sententiarum*, ubi de ea Doctor.

Laus Deo.

FINIS TOMI VIGESIMI PRIMI.

INDEX

DISTINCTIONUM ET QUÆSTIONUM LIBRI QUARTI SENTENTIARUM.

(CONTINUATIO)

DISTINCTIO QUADRAGESIMA NONA

DISTINCTIO QUINQUAGESIMA